سہ ماہی

تاریخ

۴۰

ایڈیٹر

ڈاکٹر مبارک علی

تھاپ پبلی کیشنز، لاہور

خط وکتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون : 0426665997

ای۔میل : mubarakali21@yahoo.com

قیمت فی شمارہ غیر مجلد : 320روپے

قیمت فی شمارہ مجلد : 400روپے

سرورق : نین تارا

اہتمام اشاعت وتقسیم کار : سانجھ۔لاہور 042-37355323

پرنٹرز : شرکت پریس لاہور

تاریخ اشاعت : اپریل2010ء

THAAP PUBLICATIONS

43-G Gulberg III, Lahore

Tel: 042-35880822, Fax:042-35725739

E-mail:thappublications@gmail.com

فہرست

ابوالفضل کی تاریخ نویسی میں 'وقت' کا تصور

تحریر: ہربنس مکھیا
ترجمہ: انور شاہین

'وقت ایک قیمتی متاع ہے اور اس کا متبادل کوئی نہیں'
(ابوالفضل کا 'اکبر نامہ')[1]

'اکبر نامہ' کی دو ضخیم جلدیں تصنیف کرتے وقت جن کے ہمراہ 'آئینِ اکبری' بھی شامل تھی، ابوالفضل تاریخ نویسی کے میدان میں اس آغاز کے عمل سے کماحقہ آگاہ تھا جس کے باعث وہ ہم عصر مؤرخین ہی سے نہیں بلکہ ان کے مشترکہ ورثے کی قدیم روایت سے بھی ہٹ کر نئی روایت ڈالنے کا منفرد کام سرانجام دے سکا۔ خود اس نے تاریخ اور مؤرخ کے بارے میں جو سیدھا سادا بیان دیا ہے اس کے مطابق زمانی ترتیب سے دنیا کے واقعات کو ریکارڈ کرنا تاریخ ہے اور جو شخص ان کو ریکارڈ کرنے کی اہلیت رکھتا ہو وہ مؤرخ ہے[2] اس بیان کے اندر اس کے منصوبے کے عالیشان مفہوم پوشیدہ ہیں اس کے مطابق 'عام مصنّفین کا گروہ کچھ اور کوشش نہیں کرتا بلکہ جو کچھ باآسانی ان کے ہاتھ لگ جائے...... میں اپنے دل کی پکار 'اپنے ادارے کی معاونت' اور اپنی بے کراں خوش قسمتی کے باعث اس پُرشکوہ ریکارڈ کی تحریر کے اندر ایک نیا محل تعمیر کر سکا ہوں اور اس بیان میں ایک نیا انداز پیدا ہوا ہے...... میرا یہ جوہر اب ناقدین کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے۔[3] دراصل یہ 'داستانوں کی داستان' اور 'رزمیوں کا رزمیہ' ہے اس کو ان افراد نے سراہا جو 'اپنے نقطۂ نظر پر مصر اور حاصل شدہ علم کے اندر غرقاب نہیں تھے'[5] اور انہوں نے مسترد کر دیا جو کہ 'روایتی انداز پر ہی اپنا سب کچھ قربان کر چکے تھے'۔[6]

محض یہ تاریخ کی کسی ایک تصنیف کی بنیادی شکل کا معاملہ نہ تھا کہ جس میں ابوالفضل نے کوئی اختراع کی ہو، بلکہ وہ خود ہندوستان بلکہ کسی حد تک ایران کے بھی پیشہ ور مؤرّخین کی گذشتہ نسلوں کی روایت کی بنیاد پر کام کر رہا تھا کہ جن کا کام اکثر اوقات 'آفاقی تاریخ' (Universal history) کو علاقائی اور خانوادوں کی تاریخ اور بالآخر موجود حکمران کی سالانہ بنیادوں پر رپورٹ لکھنے تک محدود تھا۔[۷]

ابوالفضل نے جو آغاز کیا وہ تاریخ میں وقت * (عصر، زماں) کا ایک متبادل تصور تشکیل دینے پر مبنی تھا جو کہ مسلم دنیا کے کم و بیش تمام تر مؤرّخین میں مروج تصورِ عصر سے مختلف تھا۔ عصر کے متبادل تصور سے فطری طور پر ایک متبادل تصورِ عالم (World view) بھی منسلک تھا۔ ابوالفضل نے ماضی اور مستقبل کے بارے میں ایک نیا تصورِ عالم تشکیل دینے کی بھی کوشش کی۔

ساتویں صدی کے ملک عرب میں اسلام کے ظہور نے دیگر کئی امور کے علاوہ اس ثقافتی خطے میں تاریخ کا تصور بھی متعارف کروایا جہاں اس سے قبل ایسا کچھ سرے سے موجود ہی نہ تھا۔ عربی میں ہسٹری کو بیان کرنے کے لفظ 'تاریخ' کا بظاہر اسلام سے قبل کوئی سراغ نہیں ملتا۔ نہ یہ قرآن میں ملتا ہے اور نہ ہی پرانی حدیثوں میں جیسا کہ فرانز روزنتھل نے اپنے کلاسیکی کام 'مسلم تاریخ نویسی کی تاریخ' (A History of Muslim Historiography) میں بتایا ہے۔ لیکن بہرحال یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کا لفظ عربی لٹریچر میں مسلم عہد کے تعارف کی کہانیوں کے ساتھ ساتھ ہی درج ہے۔[۸] ایک اور جدید دور کا مصنف بھی روزنتھل کے اس ادراک کی تصحیح کر چکا ہے جیسا کہ اس نے کہا 'عربوں نے جب نیا مذہب اختیار کیا تو ایک نئی تاریخ بھی سیکھی۔'[۹]

حسبِ توقع عصر اسلامی علم الکلام اور اسلامی تاریخ میں کسی ایک واحد خاکے کے مطابق نظر نہیں آتا۔ اگر علم الکلام میں اس کو لافانی اور بغیر کسی حد بندی کے پیش کیا گیا ہے[۱۰] تو دوسری جانب اس کے تصور میں ایک آغاز اور انجام پایا جاتا ہے۔ ایک طرف اس کو لامحدود و کلیت کی صفت دی گئی ہے تو دوسری طرف اسے منتشر لمحوں کے ایک سلسلے پر مشتمل سمجھا گیا ہے جو کہ روزِ قیامت تک جمع ہوتے ہوئے مکمل ہو جائیں گے۔[۱۱] تاہم ای گڈمین کا یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے مذہبی تصورات میں پائے جانے والی متعدد کڑیوں میں سے ایک کڑی منتشر وقت کا تصور بھی ہے۔[۱۲] مسیحیت سے اسلام نے روزِ تخلیق سے روزِ جزا تک پھیلے وقت کا ایک خطی (Linear) تصور حاصل

کیا ہے۔تاہم یہ تصور حضرت محمدؐ سے پہلے مختلف پیغمبروں کی آمد کے چکروں کے باعث کسی حد تک مشکوک ہو گیا تھا۔عربوں کی نسب ناموں کی قدیم روایت بھی وقت کے خطی تصور کو مستحکم کرتی ہے جو بعد میں خانوادوں کی تاریخ (dynastic history) کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔لیکن دوسری جانب یہ روایت ابنِ خلدون جیسے نامور مورّخ کے ہاں چکرداری (cyclicity) کے تصور کو بھی اندرونی طور پر دہرانے پر منتج ہوتی ہے۔[۱۳]

اپنے تمام تر اختلافات اور شبہات کے ساتھ ہجری عہد کے ادارے سے تاریخی عصر (historical time) کا ایک نیا تصور سامنے آیا جو عالمِ اسلام میں غالب رہا اس ادارے نے وقت کو عموداً دو واضح اکائیوں، اسلام سے قبل کے دورِ جاہلیت، جہالت اور وحشت اور اسلام کے طلوع سے شروع ہونے والے دورِ تاریخ میں تقسیم کر دیا۔ چونکہ حضرت محمدؐ کے مسلمانوں کے مطابق تمام نبیوں میں سے آخری ہیں اور اللہ کی جانب سے ان کے وسیلے سے نازل ہونے والا قرآن ہی حتمی صداقت ہے، اس تصور میں حق (truth) اور اس سے ہٹ کر باقی ماندہ تمام اشیاء تعریف کی رو سے غیر حق یا باطل قرار پاتی ہیں، چنانچہ حق (یعنی اسلام) اور باطل میں اس لامتناہی کشمکش میں اسلام کی بالآخر فتح کا پیغام بھی اس تصور میں پوشیدہ ہے جو کہ پورے عالم پر روزِ قیامت سے قبل مستحکم ہونے کا یقین دلایا گیا ہے، خواہ حق و باطل کی یہ کشمکش متشدد شکل اختیار کرے یا خوابیدہ رہے، اسلام کے حق اور بقیہ (باطل) کے درمیان کوئی ایسا علاقہ نہیں ہے جو کہ مشترک ہو۔ کچھ حوالوں سے یہ تصور بھی مسیحیت سے حاصل کردہ ہے جس کا خود اپنا تصور اللہ تعالیٰ کی اپنی صداقت کے مظہر کا ہے جس کو حضرت عیسیٰ کے توسط سے نازل کیا گیا اور جو روزِ قیامت آنے سے پہلے پوری دنیا پر چھا جائے گا۔ درحقیقت ہر تبلیغی نظریہ خواہ وہ مذہبی ہو (جیسا کہ مسیحیت یا اسلام) یا سیکولر (جیسے مارکسزم)، حتمی صداقت پر اجارہ داری کے دعوے اور اس میں لپٹے ہوئے دوسرے نظریات پر آفاقی فتح حاصل کرنے کے تصور سے ہی قوت حاصل کرتا ہے۔

تاریخی عصر کی طلوعِ اسلام سے قبل اور بعد کے دو زمانوں میں تقسیم نے عالمِ اسلام میں لکھی جانے والی تاریخی تحریروں کے لیے غالب حوالہ جاتی فریم مہیا کیا ہے جس میں ہجری کیلنڈر کو زمانی اعتبار سے آہنی حد بندی بنا دیا گیا ہے۔اس لیے جو آج ہمارے لیے قرونِ وسطیٰ ہیں، اس دور میں مختلف خطوں کی تدوین کی گئی تاریخیں دراصل اسلام۔جاہلیت کی ثنویت کو ہی دہراتی ہیں اس لیے

کہ مؤرّخین شاذ و نادر ہی ان خطوں کی قدیم تاریخ میں کسی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں جو کہ دورِ جاہلیت پر مبنی قرار دی جاچکی ہیں۔

ہندوستان میں فارسی زبان میں لکھی گئی متعدد تواریخ میں مؤرّخ اس ماضی میں کم ہی جاتا ہے جب اسلام ان علاقوں میں مستحکم نہیں ہوا تھا۔ اکبر کے درباری اور غیر سرکاری مؤرّخ، ملّا عبدالقادر بدایونی نے اس کا اظہار بہت واضح طور پر 'منتخب التواریخ' کی تیسری جلد کا آغاز محمود غزنوی کے والد سبکتگین سے کرتے ہوئے کیا۔ وہ اس جلد کا آغاز سندھ میں محمد بن قاسم کی فتح (اوائل آٹھویں صدی) سے بھی کرسکتا تھا جب کہ اسلام ہندوستان میں داخل ہونا شروع ہوا تھا۔ لیکن اس نے ایسا کرنے سے اجتناب کیا کیونکہ تب تک اسلام کے قدم مضبوطی سے نہیں جمے تھے۔ یہ تو ناصرالدین سبکتگین کے بیٹے سلطان محمود غزنوی کی فتوحات سے ممکن ہوسکا کہ پھر اسلام کو اس سرزمین سے کبھی اکھاڑا نہ جاسکا۔ اسی باعث بدایونی نے اپنا تذکرہ محمود سے ہی شروع کیا۔[۱۴] بدایونی اپنے نقطۂ نظر کو بہت واضح طور پر بیان کرتا ہے جبکہ دوسرے اتنی وضاحت نہیں کرتے۔ لیکن یہ نقطۂ نظر مؤرّخین کی اکثریت کے لیے مشترک ہی رہتا ہے۔ جن کے لیے قبلِ اسلام کا کھوج لگانا غیر ضروری ہے اور ہجری عہد ہی بلاشبہ اس صورت میں وقت کے حوالے (time frame) کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

یہاں ہندوستان میں ان خطوں کی تاریخ اسی سبب مسلم حکمرانی کی تاریخ ہے۔ حکمران نہ صرف اپنے مذہبی پیشے کے اعتبار سے مسلم ہے بلکہ وہ اسلامی علم الکلام، محاوروں اور روزمرہ سے ماخوذ حوالوں سے حاصل کردہ قانونی جواز کے تحت حکمرانی کرتا ہے۔ جمعہ کی نمازوں کے مسلم اجتماع میں امام کا خطبہ پڑھنا، خلیفہ سے جائز حکمران ہونے کی توثیق حاصل کرنا اور 'افواج اسلام کا ملک سے کفر کو نیست و نابود کرنا' جیسی تراکیب کا کثرت سے استعمال حکمرانوں کے کاموں کے جواز کے لیے مذہبی علما کی رائے لینا یہ سب اور اس سے بڑھ کے کچھ اور اعمال سب حکمرانوں کو سختی سے اسلام کے گروہ میں داخل کردیتے ہیں۔ وہ ملت یعنی مسلم جمعیت کی طرف سے حکمران نامزد ہوتا ہے اور سب امور سے بالاتر یہ کہ وہ ایک مسلم حکمران ہوتا ہے۔

تاریخ کی بیشتر تصانیف حکمرانوں کا یہی روپ دکھاتی ہیں حتیٰ کہ وہ حکمران بھی جو بیشتر اوقات اسلامی احکامات کے نفاذ کی جانب کم کم ہی مائل تھے۔ ان تصانیف کا انداز (format) ان کے

اندر چھپے مسلّمات (premises) کی نشاندہی کرتا ہے۔ان کی ابتدا اللہ کی تعریف سے ہوتی ہے، پھر حضرت محمدؐ کی خوب تعریف کی جاتی ہے، جس کے بعد خلفا پھر گذشتہ سلاطین سے لے کر موجودہ حکمرانوں کی مدح سرائی کی جاتی ہے۔اس طرح کا سیاسی شجرہ بہت واضح طور پر اسلامی انداز رکھتا ہے۔

یہ وہ مقام ہے جس سے ابوالفضل واضح اور سختی سے اختلاف کرتے ہوئے نیا راستہ بناتا ہے۔ وہ 'اکبرنامہ' کا آغاز یقیناً اللہ کی حمد سے تو کرتا ہے لیکن وہ حضرت محمدؐ اور خلفا کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ اللہ سے وہ آدم تک آتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ آدم اور اکبر کے درمیان باون نسلیں گذر چکی ہیں۔اس کو خود چھبیس نسلوں کی تاریخ کا علم تھا۔[15] پھر بیک جنبشِ قلم وہ تاریخ کو اس کے اسلامی شجرے سے منقطع کر دیتا ہے اور اکبر کو پہلے انسان کی ترپن ویں نسل کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس کے سیاسی شجرے کو اس کے اسلامی رشتوں سے کاٹ دیتا ہے۔اکبر تمام انسانیت کا حکمران تھا، محض ایک مسلم حکمران نہ تھا۔ابوالفضل کبھی حضرت محمدؐ یا خلفا وغیرہ کا ذکر نہیں کرتا، سوائے اس کے کہ وہ ایسے پیرائے کا حوالہ دے جس میں پیغمبر کا نام دیا گیا ہو اور ایسا 'اکبرنامہ' میں دو بار ہی ہوا ہے۔

اور بھی زیادہ شدت کے ساتھ ابوالفضل ہجری عہد کو اپنی تصنیف میں بطور عصری حوالے (time frame) کے استعمال کرنے سے انکار کرتا ہے اس طرح وہ آدم سے اکبر تک 'تاریخی عصر' (historical time) کی رو میں کسی بھی وقفے کو جھٹلاتا ہے اس کا چیزوں کے حتمی مقصد کا علم (teleology) انسانیت کی پیدائش سے شروع ہوتا ہے جو کہ اکبر کی ذات میں عروج تک پہنچتا ہے اور تاریخ، آدم سے شروع ہو کر اکبر کے عہد میں عروج تک پہنچتی ہے۔ابوالفضل عصر کی ابتدا کے بارے میں خود بھی کسی فیصلے تک نہیں پہنچ سکا جو کہ اسلامی علم کے مطابق روایتی طور پر چودہ سو سال اور آدم کی پیدائش کے اعتبار سے سات ہزار سال پہلے ہوئی تھی۔[16] وہ امام جعفر صادق اور ابن العربی کا حوالہ بھی اس ضمن میں دیتا ہے کہ آدم سے پہلے ہزاروں آدم آئے اور آدم کی ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی گئی اور ان کے آخری عہد ایک دوسرے میں خلط ملط ہو جاتے تھے۔[17] لیکن ابوالفضل ایک بار آدم کی تاریخِ پیدائش کو تسلیم کرتے ہوئے اسی صفحے پر اس کے بارے میں شک کا اظہار بھی کرتا ہے۔[18] وہ کائنات کی پیدائش کا جائزہ علم فلکیات، ہندوؤں اور

چینیوں کی معتبر قدیم کتابوں اوران خطوں کے داناؤں کے مسلسل وقائع کے شواہد کی روشنی میں لیتا ہے اوراس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ 'ایسا لگتا ہے کہ کائنات یا اس کے باشندوں کی ابتدا اور اللہ تعالیٰ کے اوصاف کے اظہار کا وسیلہ منظرِ عام پر نہیں آیا۔ یا تو یہ لافانی ہے، جیسا کہ ماضی کے اہلِ دانش نے بتایا ہے یا پھر یہ اتنا قدیم ہے کہ لافانیت سے جاملتا ہے۔'[19] وہ دنیا میں مروّج عصر کے متعدد تصورات اوراس طرح کائنات کی ابتدا کے تصورات کا بھی احاطہ کرتا ہے اور بہت وسیع النظری سے یہ رائے دیتا ہے کہ 'اس نوعیت کی روایتیں اور کہانیاں جو اللہ کی تخلیق کی عظیم وسعتوں میں پائی جاتی ہیں، ان سے یہ بات زیادہ دور از کار معلوم نہیں ہوتی کہ یہ سب سچی ہوں، بہت سارے آدم، ہوسکتا ہے واقعتاً ہوئے ہوں'[20] تاہم اس بے یقینی کے ہجوم میں ایک چیزوں کے حتمی مقصد کا علم (teleology) حتمی طور پر ابوالفضل کی تمام تر بصیرت میں ممتاز نظر آتا ہے۔ یعنی کہ آدم کے ساتھ انسانیت کی پیدائش اکبر کی پیدائش کے ساتھ اپنے عروج پر پہنچ کر جواز حاصل کرتی ہے۔ وقت جیسے کہ تھم جاتا ہے اگرچہ وہ یہاں ختم نہیں ہوتا۔ ابوالفضل تاریخی عصر (Historical Time) کا حاصل شدہ تصور یکسر الٹ کے رکھ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس عصر کی ابتدا تو غیر یقینی لیکن منشا بالکل واضح ہے یعنی اکبر کا زمانہ جس کے بعد لافانیت آجاتی ہے۔ بہت ہی دلچسپ انداز میں ابوالفضل یہاں حضرت محمدؐ کے آخری نبی ہونے کے تصور کو دہراتا معلوم ہوتا ہے۔ لگتا ہے کہ اس نے ابن العربی سے 'اکمل بشر' (انسانِ کامل) کا بہت پیچیدہ تصور لے لیا تھا۔ ابن العربی کے حضرت محمدؐ انسان کامل ہیں۔ ابوالفضل کے نزدیک یہ ذات اکبر کی ہے[22] مؤرخین نے تو اکثر اس طرح کی تشکیل کو ایک رعایا کے ہاتھوں اپنے شاہی سر پرست کی خوب خوب خوشامد پر محمول کیا ہے،[23] وہ تاریخ کی تشکیل میں ایک عظیم متبادل نقطۂ نظر کو نہیں دریافت کر سکے جو کہ مستحکم طور طریقوں سے شدید انحراف تھا اور جس نے اکبر کی ماتحت ریاست کے ارتقا پذیر نظریے (ideology) کو بہت اہم طریقے سے ظاہر بھی کیا تھا۔

اسلام بمقابلہ کفر کی ثنویت نے، جیسا کہ مسیحیت میں موجود ایمان بمقابلہ کفر کی ثنویت ہے، ناگزیر طور پر آخرالذکر کو مغلوب اور بالآخر معدوم کر دیا۔ اکبر کی ریاست نے اس ثنویت کو ہم آہنگی اور مکمل امن (صلحِ کل) کے نظریے کے باعث ختم کر دیا جس میں کسی بھی مذہبی عقیدے کو امتیاز حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ اکبر کے نزدیک 'عقل تو ہر مذہب کے اندر پائی جاتی ہے' پھر یہ کیسے ممکن ہے

کہ ایک مذہب اور ایک جمعیت جو کہ مقابلتاً کم عمر ہو، تقریباً ایک ہزار سال ہی سے موجود رہی ہو، وہ دوسروں کا نقصان کر کے اپنی توثیق کروالے۔'

اس نظریے میں عصر کی رو میں اور اسی طرح سے ہجری عہد کی رو کی دخل اندازی کو ختم کرنا بھی مقصود تھا۔ ایک بہت خوبصورت پیرائے میں ابوالفضل ماضی، حال اور مستقبل کے درمیان کھنچی حدِ فاصل کو مٹا دیتا ہے۔ 'دراصل آج آئندہ کل اور گذشتہ کل، موجود اور غیر حاضر باہم متضاد مظاہر ہیں۔ لیکن الوہی روشنی (جو کہ اکبر کے لیے اس کی پسندیدہ ترکیب تھی) کی پرورش سے، مستقبل اور ماضی، حال کے تابع ہیں اور جو غیر حاضر ہے وہ بھی حاضر کی طرح اس کے سامنے ہویدا ہے۔'[25] ابوالفضل بہر حال ہجری عہد کے سلسلے کے لیے کمتر رائے ہی رکھتا تھا جس کا اس کے خیال میں 'دشمنوں کے لیے خوشی منانے اور عزیزوں کے لیے مایوسی کے دن سے آغاز ہوتا ہے۔'[26] اور 'جو کہ مایوسی کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔'[27] اس کے بدلے میں اس نے الٰہی (یا خدائی) عہد کو رواج دیا جس کا مسودہ اکبر کے حکم کے تحت اس کی حکمرانی کے اٹھائیسویں برس، ایک ہمہ صفت ایرانی دانشور اور اکبر کے درباری فتح اللہ شیرازی نے تیار کیا تھا لیکن بعد ازاں اسے پیچھے جا کر اکبر کے عہد کے آغاز سے ہی شمار کیا جانے لگا تھا۔[28] دراصل اکبر کی تخت نشینی اور کیلنڈر کے آغاز میں جو پچیس دن کا فرق تھا، اس کو اس طرح قلم زد کر دیا گیا کہ مارچ میں بہار کا آغاز، زمین کی تجدید کا جشن اور ایک فقیدالمثال عہد کا آغاز بھی ایک نئے عہد اور نئے کیلنڈر کے افتتاح سے منطبق ہو گئے۔ اکبر کے کئی اقدامات میں یہ تصور کہ کیا کیا خدائی ہے، لیکن اسلامی نہیں ہے، بارہا پایا جاتا ہے۔ دوسرا اہم تصور اس کے ہاں دینِ الٰہی[30] کا ہے جو کہ ابوالفضل کے تشکیلِ تاریخ کے پیچھے کارفرما بنیادی تصور اور اس سے بھی بڑھ کر اس کا پورا تصورِ عالم (world view) ہے۔ یہ تصور اسلام کی حقیقی تکذیب کے مصداق ہے۔ اصل میں ابوالفضل اسلام کی اصطلاح کو استعمال نہیں کرتا بلکہ اس کی جگہ قدرے تحقیر آمیز ترکیب 'احمدی کیش' (یعنی احمد (محمدؐ) کا لایا ہوا مذہب یا فرقہ) استعمال کرتا ہے۔[31] یہ بات واضح ہے کہ اسلام کو دوسرے متعدد فرقوں کا سا رتبہ دینے سے ابوالفضل اس عقیدے کی آفاقی آرزوؤں اور آخری مذہب ہونے کے دعوے کو چھلنی کر دیتا ہے قبلِ اسلام کی زبان فارسی کی اصطلاح 'فرِایزدی' (خدائی روشنی) کو بہت پسند کرتا تھا وہ عموماً 'نور' کے لفظ کو استعمال کرنے سے احتراز کرتا تھا کیونکہ اس کا تعلق اسلام سے گہرا ہے، کیونکہ اسلام کے

مطابق اللہ کو بے پایاں روشنی کے طور پر سمجھا گیا ہے 'فر' کے لفظ سے مختلف ثقافتی خطوں کے متعدد ذرائع سے حاصل شدہ روشنی کا تصور شامل کرنے کا امکان پیدا ہو جاتا تھا۔ نور بھی بلاشبہ انہی میں شامل ہے۔ لیکن آگ، جو کہ ہندوؤں اور پارسیوں دونوں کے لیے مقدس ہے، سورج جو کہ ہندوؤں اور قبل اسلام مصریوں کے لیے انتہائی اہم ہے، اور روشن خیالی (enlightenment) کا تصور جو کہ صوفی عقیدے کا بنیادی مفروضہ ہے، سب شامل ہیں۔ اب نئے نظریے کے مطابق محکومیت اور فتح کے بدلے میں شمولیت اہم ہوگئی ہے۔

اس تصورِ عالم میں ایک آفاقی خدا تعالیٰ اور آفاقی مذہبیت کا تصور بالمقابل ایک فرقہ واری خدا اور ایک ذیلی حیثیت رکھنے والے مذہب کے، زیادہ اہم بنیاد مہیا کرتا ہے۔ یقیناً اس کی مخالفت کا زیادہ بڑا ہدف اسلام ہے، جو کہ خدا تعالیٰ کو فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، گرچہ ابوالفضل تمام فرقہ وارانہ مذہبی شناختوں کے لیے عدم دلچسپی کا اظہار بھی کرتا ہے۔ اگر ایک فرقہ واری خدا سے بننے والا مذہب، مطلق صداقت پر اپنی اجارہ داری کے دعوے کے ساتھ دیگر تمام فرقوں کو مغلوب کرنے کا آرزومند ہے تو ابوالفضل ان تمام فرقوں کے مابین ہم آہنگی اور امن و آشتی کے فروغ کو ایک متبادل راستے کے طور پر دیکھتا ہے۔ تنازع، کشمکش اور فتح کی ایک انتہا کے مخالف دوسرے سرے پر ہم آہنگی ایک نظریاتی تشکیل کے طور پر سامنے آتی ہے۔ 'صلح مطلق (صلح کل) اس کے نزدیک ہم آہنگی کا چار مربع والا باغ ہے[۳۲] جو کہ سب کے لیے پُرامن خوشگوار مقام ہے'[۳۳] صلحِ کل کا نظریہ محض ابوالفضل کے ذہن کی اختراع ہی نہ تھا، یہ تو اکبر کی بالادستی کے تحت ارتقا پانے والی ریاست کا سنگِ بنیاد تھا۔ ابوالفضل کی دانشورانہ طرزِ فکر اور اکبر کی ریاستی حکمرانی کی پالیسی کی یکسانیت اسی مثال میں مکمل طور پر نظر آجاتی ہے۔ ابوالفضل کی شہادت پر 'دنیا کا حکمران (اکبر) صلح کل کی بنیاد پر حکومت کرتا ہے، ہر گروہ اسی نظریے کو بلاخوف تسلیم کرتا ہے اور ہر شخص خدا تعالیٰ کی عبادت اپنے اپنے عقیدے کے مطابق کرتا ہے۔'[۳۴]

چنانچہ اسلام بمقابلہ کفر کی ثنویت کے بجائے، ابوالفضل نے ایک متبادل ثنویت تراشی جو کہ آفاقی مذہبیت اور فرقہ وارانہ مذہب کے درمیان تھی۔ یہ اس کی 'عقلیت' تھی، جو کہ روشن خیالی کے بعد کے عہد کی عقلیت سے مشابہ نہ تھی جو کہ 'تاریک زمانوں' کے توہمات اور مذہب جیسی اشیا اور مذہب جیسے ورثے کے مقابل خود کو پیش کرتی ہے۔ اس کی 'عقلیت' کی جڑیں مذہب میں بہت

گہری تھیں۔ اس کو ہندوستان کے زمینی حالات سے تقویت ملتی تھی جہاں مذہبی جھگڑوں کے خلاف بڑی احتجاجی تحریک چل رہی تھی اور سب کے لیے ایک آفاقی خدا کا تصور کبیر، نانک اور بھگتی کے متعدد عہد ساز شعراء کی شاعری میں فروغ پا رہا تھا۔

ابوالفضل کی اپنی زندگی کی تاریخ نے جس کو اس کا متجسس ذہن آگے بڑھا رہا تھا، یہ سکھایا تھا کہ حاصل شدہ علم کے ایک بڑے حصے پر سوالات اٹھائے جائیں اس کی دانشورانہ کوششوں کا زمانہ سولہویں صدی کے نصف آخر پر زیادہ محیط ہے، جبکہ عالمِ اسلام میں غیر معمولی بے چینی پیدا ہوئی تھی۔ جیسے اسلام اپنی حیات کا پہلا ہزاریہ مکمل کرنے کے قریب ہو رہا تھا۔ ۱۰۰۰ کا صاف ستھرا ہندسہ بھی تکمیل کے ادراک اور ایک طرح سے باب بند ہونے جیسی اہمیت اختیار کر رہا تھا، جس سے ان بے چینیوں میں اضافہ ہو رہا تھا۔ اسلام کی تاریخ احتجاجی تحریکوں سے بھرپور تھی خصوصاً اس کی شورش برپا کرنے والی جمہوری آئیڈیالوجی، اس کی تحیرانگیز توانائی کے کھونے کے بعد کے دور تک، کہ جس میں وسیع وعریض سلطنتیں اور طاقتور ریاستیں تشکیل پائی تھیں۔ اس کے ساتھ ہی بہت زیادہ مراعات یافتہ گروہ جو سیکولر اور مذہب پرست دونوں تھے، سامنے آئے جنہوں نے حضرت محمدؐ اور چاروں خلفائے راشدین کے عہد کی خیالی خالص پاکیزگی کی جستجو کے بھیس میں احتجاج کی راہیں پیدا کر رہے تھے، جبکہ ان میں سے تین خلفا خود اپنے ہی ساتھیوں کے ہاتھوں قتل ہو گئے تھے۔ صوفی ازم ایک مدت سے ایسی تخریبات سے اتفاق نہ کرنے کی ہی ایک شکل تھا، حالانکہ اس نے ریاست سے رابطے سے انکار کر کے ایک بے عملی کا انداز اپنا لیا تھا، گرچہ یہ تمام صوفی سلسلوں میں یکساں نہیں تھا۔ ریاست سے تعلق میں ابہام تو ان سب میں لازمی پایا جاتا تھا۔

تاہم اسلام کے اندر ہی احتجاج کا بہت توانا اظہار بھی پایا جاتا تھا۔ یہ مہدی تحریک تھی۔[۳۵] مہدی کا یہ تصور کہ وہ خالص قسم کے اسلام کو حیاتِ نو دے گا، قرآن میں تو نہیں ملتا، لیکن کچھ احادیث میں دیکھا جا سکتا ہے[۳۶] جونہی ہزاریہ ختم ہونے کو آیا، تو سولہویں صدی (عیسوی) کے وسط میں شروع ہوئی، جبکہ شیر شاہ کے جانشین ایک آزوال آمادہ ریاست پر حکمرانی کر رہے تھے، جس کی اتھارٹی بھی خراب تر ہوتی جا رہی تھی۔ اس تحریک کا قائد جونپور کا سیّد محمد تھا جو کہ بہت فاضل اور غیر متزلزل کردار کا شخص تھا اور ہمیشہ اتھارٹی کے لیے خواہ مذہبی ہو یا کوئی اور، ایک خطرہ ہوتا تھا۔ تحریک بڑھتی گئی اور اسی کے ساتھ اس کے اہم ہدف، علما اور علماء کے محافظ حکمرانوں کی

گھبراہٹ بھی بڑھتی جارہی تھی۔ ان کی متحدہ قوت کے جوابی حملوں سے کوئی بھی شخص جس پر اختلافِ رائے کا شائبہ بھی تھا، نہ بچ سکا۔ کوئی بھی اختلاف، یا اس کا شبہ، ایک شخص کو مہدوی قرار دینے اور اس کی اذیتیں برداشت کرنے کا سبب بن جاتا۔ اسی کے نتیجے میں افلاس اور محرومی بھی چھا جاتی تھی۔

ابوالفضل کے والد، شیخ مبارک ایک اعلیٰ پائے کے اسلامی عالم تھے انہوں نے علم کے بحرِ ذخار سے استفادہ کیا تھا اور خود کو اور اپنے بیٹوں کو حاصل شدہ دانش کو سوالوں سے پرکھنا سکھایا تھا۔ سیّد محمد جونپوری کے بعد وہ علما کی اذیتوں کا بہترین شکار ہو سکتے تھے ـــ پرانے دوست انہیں چھوڑ کر جا چکے تھے اور نئے وہ تلاش نہ کر سکے۔ مبارک کے خاندان کو بھی شدید افلاس و محرومی کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ اس طرح کے خوفزدہ خاندان میں پرورش اور احساسِ محرومی کے تجربے نے ابوالفضل کو علمی اعتبار سے باغی بنا دیا 'اکبر نامہ' کی جلد دوئم کے آخر میں ایک طویل نوٹ میں جو ایک طرح سے ذہنی سوانح پر مشتمل ہے، ابوالفضل ذہنی آزادی کی طلب پر بار بار زور دیتا ہے، جس کو وہ صحیح مقصد کا نتیجہ [۳۸] قرار دیتا ہے۔ اس نے خود کو نہ صرف اسلام کے بلکہ دیگر مذاہب اور تہذیبوں کے مطالعے میں غرق کر لیا تھا۔ ان سب وجوہات سے اس کا سوال اٹھانے کا جذبہ مضبوط ہو گیا جو کسی شے کو محض اس لیے قبول کر لینا کہ یہ عام پائی جاتی ہے اور اس کو دوسروں سے حاصل کیا گیا ہے، کے لیے تیار نہ تھا۔ وہ مستقل اپنے لیے جوابات کی تلاش میں رہتا تھا [۳۹] اس منزل سے وہ مقام بہت دور نہ تھا کہ جہاں مسلم جمعیت پر چھائے ہوئے تناؤ کی کیفیت اور اسلام و دیگر مذاہب کے درمیان کشمکش پر سوال اٹھائے جاتے اور پھر ہم آہنگی کے لیے ایک متبادل نظریہ (آئیڈیالوجی) تشکیل دی جا سکتی تھی۔ اسی جذبے کی وجہ سے اس کے سرپرست اکبر نے بھی اپنی ریاست کی بنیاد مذاہب کے درمیان کشمکش کے بجائے ہم آہنگی کے اصول پر رکھی تھی۔

اگر ابوالفضل عہدِ وسطیٰ کے ہندوستانی مؤرخین میں واقعی ممتاز ہوتا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے کہ اس نے تاریخ کو اسلام کو مرکز بنا کر لکھنے سے ہٹا دیا تھا، تو اس کے اپنے ہمسایہ ملک ایران میں اپنے جیسا ایک جو تقریباً اس کا ہم عصر تھا، آذر کیوان پایا جاتا ہے۔ اس نے بھی ایران کے تاریخی روابط اور اس کی شاہانہ تقدیر کا فرضی قبلِ آدم کا آدم جس کو وہ مہا آباد کہتا تھا، سے تسلسل قائم کرنے کا عہد کیا ہوا تھا اسی نام کو ابوالفضل نے پہلے پارسی کے طور پر مشہور بھی کیا ہے کیوان بھی ایران کی

تاریخ اوراس کی اسلامی جڑوں کے درمیان ربط کو توڑنے کی جستجو کر رہا تھا جو کہ ماضی میں دور تک جاتی تھیں۔ تاہم یہ بات ذہن نشین رہے کہ کیوان اپنی پیدائش اور مذہبی رجحان کے اعتبار سے پارسی تھا اور ابوالفضل پیدائشی اور ذہنی تربیت کے اعتبار سے مسلمان تھا۔ دراصل اس کو چند قریبی ہم عصروں اور بعد کے مصنفین نے اپنی ذاتی زندگی میں راسخ مسلمان بھی بیان کیا ہے۔ اس کے لیے غالباً اس شکنجے کو توڑنا زیادہ مشکل تھا جو اس کے ہم عصروں اور اس کے بعد کے وقت کے ساتھی مؤرّخین کو بھی گھیرے ہوئے تھا۔ چہ جائیکہ اس کے اپنے عہد کی بات کی جائے۔

زمانی حسابات کو بالکل صحیح صحیح کرنے سے ابوالفضل کا انتہائی اور کبھی کبھی مضحکہ خیز حد تک لگاؤ اس کے عہد کے مؤرّخین میں مروج اور قدرے غیر واضح عمل سے نمایاں طور پر جداگانہ راستہ ہے۔ اس نے ریاضی، علمِ ہیئت، اور ہندی، جین، یونانی، عبرانی اور اسلامی کیلنڈروں کے مطالعے میں بھی اعلیٰ درجے کی تربیت حاصل کی تھی۔ اپنی یادداشتوں میں بابر بھی اس کا بار بار حوالہ دیتا رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ 'ہمارے ممالک میں جبکہ دن اور رات کو ۲۴ حصوں، جن میں ہر حصہ ساعت کہلاتا ہے جس کو مزید ساٹھ حصوں میں ہر حصہ دقیقہ کہلاتا ہے، تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک دن رات ۱۴۴۰ دقیقوں پر مشتمل ہوتا ہے، جبکہ دوسری جانب اہلِ ہند دن رات کو ساٹھ حصوں میں تقسیم کرتے ہیں اور ایک حصہ گھڑی کہلاتا ہے۔ وہ رات اور دن کو بھی چار چار پہروں میں تقسیم کرتے ہیں'[۴۳] بابر مغل مصنّفین کو چھوڑ کر باقی سب کی طرح ہندی کی اصطلاح 'پہر' اور 'گھڑی' کو استعمال کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس کی بیٹی گلبدن بیگم نے بھی اپنے تذکرے میں انہی ہندی الفاظ کو استعمال کیا ہے جبکہ اس کے تذکرے کی زبان خالص فارسی ہے۔[۴۴] تاہم اپنے زیادہ تر ریکارڈ میں بابر نے اسلامی نمازوں کو ہی وقت کے حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ وہ ایک واقعے کو اپنے پیش لفظ میں اس طرح بیان کرتا ہے 'عصر کی نماز کے قریب......'، 'دن کی دو نمازوں کے کہیں درمیان......'، '......عصر اور مغرب کی نمازوں کے درمیان......' وغیرہ[۴۵] تاہم یہ وقت کے حوالے جو کہ مبہم ہی سہی لیکن میوات کے ذکر میں اس ابہام کو کمال تک جاتے دیکھنے میں چھپی مسرت پانا بڑا مشکل ہے کہ 'حسن خاں میواتی نے مطلق العنان طریقے سے ایک سو یا دو سو سال تک حکومت کی تھی'۔

ابوالفضل کے ہاں ایسا کسی قسم کا ابہام نہیں پایا جاتا اس کے حساب کتاب میں ہزاریوں، صدیوں، سالوں، مہینوں اور دنوں کو صحیح ترین اعداد میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ۱۹۱ حکمرانوں نے

کشمیر پر ۴۱۰۹ سال، ۱۱ مہینے اور ۹ دن حکمرانی کی۔[46] اکبر نے بالکل ۳ مہینے اور ۲۹ دن کشمیر میں گذارے۔ جونہی اس کا اکبر کے عہد کا روزنامچہ (کرانیکل) سالوں کی بنیاد پر آگے بڑھتا ہے وہ وہ گھنٹہ اور منٹ نوٹ کرتا ہے کہ جس پر regnal سال شروع ہوا تھا۔ چنانچہ ساتواں سال تین گھنٹے اور پچاس منٹ (بعد نصف شب) کے ۱۵ مارچ ۱۵۶۲ کو طلوع ہوا تھا۔[48] نواں سال ۳ گھنٹے ۲۷ منٹ پر ۱۱ مارچ ۱۵۶۴ء میں رات کے بعد شروع ہوا۔[49]

وقت کی صحیح ترین پیمائش اور تاریخوں (dates) کی اس جستجو میں ابوالفضل کبھی کبھار اساطیری اور تاریخی شخصیات کو خلط ملط کر دیتا ہے۔ وہ ہندو رزمیے مہابھارت کا زمانہ اکبر کی تاج پوشی کے چالیسویں سال سے پیچھے کی جانب شمار کرتے ہوئے دواپر یوگ کے خاتمے کے قریب اور کالی یوگ کے آغاز سے ۱۳۵ سال پہلے کا بتاتا ہے یا پھر وہ یہ لکھتا ہے' یہ کہا جاتا ہے کہ ۲۳۵۵ سال، ۵ مہینے اور ۲۷ دن پہلے تھا۔ ایک جوگی بنام مہابا نے مندر میں آگ جلائی اور خدا کی عبادت کی۔[51] اسی آئین میں صبح مالوہ میں اس علاقے کے گذشتہ حکمرانوں کا دور شمار کرتے ہوئے وہ ۱۰۶۲ سال، ۱۱ مہینے اور ۱۷ دن لکھتا ہے کبھی کبھار وہ کسی عہد کے سال مہینوں اور دنوں کو بالکل صحیح صحیح گنتا ہے لیکن کہیں دوسرے عہد کے لیے وہ تقریباً ایک سو سال، اسی سال اور اسی طرح کے الفاظ درج کرتا ہے۔[52] کسی بھی اعتبار سے سارے علاقوں کے حکمرانوں اور ان کے عہد کو شمار کرتے وقت کسی ایک خاکے پر نہیں رہتا کہیں سال مہینوں دنوں کا بیان تفصیلاً کرتا ہے اور یہ چند منتخب شدہ صورتوں میں ہے، جبکہ باقی دوسروں کے لیے وہ محض سال ہی لکھنا کافی سمجھتا ہے۔ اس طرح کی مشق نے دراصل ابوالفضل جیسے جفاکش اسکالر کو بھی صاف ظاہر ہے تھکا دیا تھا۔

ابوالفضل کے تاریخ نویسی کی ایک نئی پگڈنڈی پر یادگار سفر کی مدح سرائی تو بہت کرنے والے آئے لیکن آنے والی صدیوں میں بہت کم نے اس کو اپنانے کا جتن کیا۔

حوالہ جات

۱۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ' (فارسی)، جلد دوم، مرتب: مولوی عبدالرحیم، کلکتہ، ۱۸۷۱ء، ص ۱۳۶۔ اوقات گرامی کہ بدل نیست۔

۲۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری' (فارسی)، جلد اوّل، مرتب: H. Blochmann، کلکتہ، ۱۸۷۲ء، ص ۲۸۰۔ سوانح روزگار کہ پائے بندِ سال مہ شدہ دراوراق جائے گیرد علم تاریخ برشمارند ودانندہ راموّرخ گویند۔

۳۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد دوم، ص ۳۸۱، (گروہا گروہِ عامہ غیرازسخنانِ دست زدہِ، زودفہم نہ نویسند...... بفرمائشِ دل و یاوریٔ ہمت و تنومندیٔ بختِ بیدار دراین ہمایوں نامہ سخنان سرائے راکاخِ دگر برافراخت......وگوہرخودرا البصیرفیانِ دیدہ وررسیدہ)

۴۔ ایضاً، ص ۳۸۴۔ داستانِ داستاں۔

۵۔ ایضاً، ص ۳۸۱۔ رہ زدۂ پندار وغارت کردۂ تقلید۔

۶۔ ایضاً۔ مدیر نے اس پیراگراف کو خراب کردیا ہے 'کہ نقدِ خویش بہ گروگانٔ کانچہ مالوف دادہ اند' اور مترجم بیورتج نے اس کو اور بھی خراب تر کر دیا ہے۔ 'وہ گروہ جس نے پرانی چھوٹی دکانوں میں اپنی رقم لگادی تھی'۔ دیکھیے ایچ بیورتج، انگریزی مترجم، 'اکبر نامہ'، جلد دوم، دہلی، اشاعتِ ثانی، ۱۹۸۹ء، ص ۵۵۵۔ (میرے فارسی کے استاد ڈاکٹر یونس جعفری سے طویل مباحثوں سے یہ یقین ہمارا پختہ ہوا ہے کہ اس متن کو اس طرح پڑھنا چاہیے۔ نقدِ خویش بگروگانی کہ آنچہ مالوف بوددادہ اند۔ ہمیشہ کی طرح میں ان کی رہنمائی کا مشکور ہوں)

۷۔ دیکھیے ہربنس کھیا۔ *Historians and Historiography During the Reign of Akbar*, New Delhi, 1976

۸۔ ایف روزنتھل، *A History of Muslim Historiography*، لیڈن، ۱۹۵۲ء، ص ۱۳

۹۔ تعریف خالدی، *Arabic Historical Thought in The Classical Period*، کیمبرج، ۱۹۹۴ء، ص ۷، مزید دیکھیے۔ عزیز العزمہ، 'Chronophagous Discourse: A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition' in Frank E.Reynolds and David Tracy, eds., *Religious and Practical Reason*, Albany, 1994, pp. 166-67

۱۰۔ پال ای واکر، 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Islamic Thought', *International Journal of Middle Eastern Studies*,

جلد:۹، ۱۹۷۸ء، ص ۳۵۷۔ مزید دیکھیے۔ ایل۔ای۔گڈمین Time in Islam، آنندیتا نیوگی بالسلیف اور جے این موہانتی، مدیران Religion and Time، لیڈن، ۱۹۹۳ء، ص ص ۶۲۔۱۳۸

۱۱۔ لوئی میسینان، Time in Islamic Thought, Bollingen series، جلد ۳۰، شمارہ ۳، ۱۹۵۷ء، ص ص ۹۔۱۰۸

۱۲۔ گڈمین، Time in Islam

۱۳۔ عزیز العزمہ، Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation، بڈاپسٹ، ۲۰۰۳ء

۱۴۔ بدایونی، 'منتخبات'، جلد اوّل، مدیر مولوی احمد علی، کلکتہ، ۱۸۶۸ء، ص ص ۸۔۷

۱۵۔ ابوالفضل، 'اکبرنامہ'، جلد اوّل، ص ص ۵۲ اور مزید

۱۶۔ تعریف خالدی، Arabic Historical Thought، ص ص ۲۸۔۱۲۰

۱۷۔ ابوالفضل، 'اکبرنامہ'، جلد اوّل، ص ۵۲ (پیشتر از آدم...... ہزار ہزار آدم بودہ اند)

۱۸۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد اوّل، ص ۲۷۳

۱۹۔ ابوالفضل، 'اکبرنامہ'، جلد اوّل، ص ص ۴۹۔۵۰ (این عالم و عالمیان را ابتدائی و این مظاہر اسامی صفاتی را مبدائی پدید نیست۔ یا بہ معنیٔ قدم چنانکہ اکثر حکمائے متقدمین برآیند۔ یا با معنی کمالِ طول امتداد کہ پہلو بقدم می زنند۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۵۲ (امثال این روایت و حکایات گونا گون در وسعتِ آبادیٔ عاقدرتِ الٰہی دور نیست کہ صورتِ صحت داشتہ باشند و آدم بسیار با ظہور آمدہ باشد)

۲۱۔ ایس۔اے۔اے۔رضوی، Religious and Intellectual History of the Muslims in the Reign of Akbar، نئی دہلی، ۱۹۷۵ء، ص ص ۵۷۔۳۵۶

۲۲۔ تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے، ہربنس مکھیا، 'Time, Chronology and History: the Indian Case' in Solvi Sogner'، مدیر، Making Sense of Global History، اوسلو، ۲۰۰۱ء، ص ص ۵۳۔۲۴۷، اور The Mughals of India، آکسفورڈ، ۲۰۰۴ء، ص ص ۴۴۔۴۲۔ (انسان کامل کے تصور نے اکبر کو مسلم یا ہندو کی شناخت کے ذیلی درجوں سے اوپر پہنچا دیا تھا)

۲۳۔ وی۔اے۔اسمتھ ابوالفضل کو اکبر کا بے شرم خوشامدی قرار دیتا ہے۔ احمد بشیر نے حال ہی میں اس خیال کی توثیق کی ہے اسمتھ Akbar the Great Mogul, 1542-1605، آکسفورڈ، ۱۹۱۷ء، مقدمہ، بشیر Akbar the Great Mughal: His New Policy and His New Religion زیرِ طباعت، مقدمہ، نئی دہلی۔

۲۴۔ بدایونی، منتخبات، جلد دوم، ص ۲۵۶، (عقلا در ہر ہمہ ادیان موجود و مہیا اند...... پس انحصار آن در یک دین

و یک ملت کہ نو پیدا شدہ وہزار سال بر و نگذشتہ باشد چہ لازم و اثبات یکی و نفی دیگری۔

۲۵۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد دوم، ص ۴۳ (آری، امروز، و فرداو دی و حاضر و غایب پیش اخشی جیان ظاہر باشد۔ اما پیشِ نور پروردان ایزدی۔ آیندہ چون گذشتہ در خدمتِ حال است و غایب چون ہزار در شرف حضور)

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۲ (چون تاریخ ہجری کہ آغازِ آن از روز شماتتِ اعداو کلفت احبا ست)

۲۷۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد اوّل، ص ۲۷۷ (تاریخ ہجری کہ از ناکامی آگہی بخشد)

۲۸۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد دوم، ص ص ۱۳-۹

۲۹۔ ایضاً، ص ص ۹-۱۸، 'آئین'، جلد اوّل، ص ص ۸-۲۷۷

۳۰۔ اس اصطلاح کے استعمال کے لیے دیکھیے، بدایونی، 'منتخبات'، جلد دوم، ص ۳۰۴ (دینِ الٰہی اکبر شاہی)

۳۱۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد دوم، ص ۲۳۵

۳۲۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد سوم، مدیر مولوی عبدالرحیم، کلکتہ، ۱۸۸۶ء، ص ۲۹۳ (چار چمن آشتی۔ باغ کی خوبصورتی اور خاموشی کائنات کے چاروں گوشوں پر محیط ہے)

۳۳۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۳۹۰ (نزہت گاہِ صلحِ کُل)

۳۴۔ ایضاً، جلد سوم، ص ۵۲۷ (کشور خدا بفرازِ صلحِ کُل جہانبانی کند ہر گروہِ قرار دادِ خویش را بے اندیشہ بسراید و ہر یکی بہ آئین خویش ایزد پرستی نماید)۔

۳۵۔ ایس۔ اے۔ اے۔ رضوی، *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, آگرہ، ۱۹۶۵ء، ابواب دوئم، سوئم، قمر الدین، *The Mahdawi Movement in India*، دہلی، ۱۹۸۵ء

۳۶۔ آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اپنے مخصوص نظریاتی اصرار کے ساتھ اسلام کے اندر کسی قسم کے مہدی کی گنجائش ہونے سے انکار کیا ہے۔ '..... مہدی کے ظہور پر اعتقاد اسلام کا حصہ نہیں ہے'، *Ulema in Politics*، اشاعت دوئم، ۱۹۷۰ء، کراچی، ص ۴۰

۳۷۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد دوئم، ص ۳۸۹

۳۸۔ دیکھیے ہربنس کھیا، *Historians and Historiography During the Reigon of Akbar*، باب ۲

۳۹۔ محمد توکل طرغی، 'Contested Memories of Pre-Islamic Iran', *The Medieval History Journal*، جلد دوئم، جولائی۔ دسمبر، ۱۹۹۹ء، ص ص ۵۷-۲۴۵۔ سوجان رائے بھنڈاری، خلاصاتِ تواریخ، مدیر ظفر حسن، دہلی، ۱۹۱۸ء، ص ۴۳۵۔ شیخ فرید بھکری، ذخیرات الخوانین، مدیر سیّد معین الحق، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۲۷، شاہنواز خاں، مطاہر الامراء، مدیران ایم عبدالرحیم و اشرف علی، ۳ جلدیں،

کلکتہ، ۹۱۔۱۸۸۸ء۔ یہاں جلد دوئم، ص ۶۱۰

۴۰۔ معتمد خاں، 'اقبال نامۂ جہانگیری'، جلد دوئم، لکھنؤ، ۱۸۷۰ء، ص ص ۵۸۔۴۵۷

۴۱۔ بعض مواقع پر وہ مختلف تناظرات میں ہمیں ان کیلنڈروں کے بارے میں معلومات دیتا ہے۔ ایک ہی جگہ پر وہ متعدد تہذیبوں کے زمانوں (eras) اور زمانی ریاضی کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ دیکھیے، ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد اوّل، ص ص ۷۰۔۲۶۵

۴۲۔ انگریزی مترجم اے۔ ایس۔ بیوریج، 'بابر نامہ'، اشاعتِ ثانی، دہلی، ۱۹۷۰ء، ص ۵۱۶

۴۳۔ گلبدن بیگم، 'ہمایوں نامہ'، مدیر اے۔ ایس۔ بیوریج، لندن، ۱۹۰۲ء، دہلی، اشاعتِ ثانی، ۱۹۹۶ء، ص ص ۱۰، ۳۷، ۳۸، ۷۶ اور مزید۔

۴۴۔ ایضاً، ص ص ۹۹، ۱۱۶، ۱۵۰ اور مزید۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۵۷۷

۴۶۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد اوّل، ص ۵۷۸

۴۷۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد ۳، ص ۳۴۷

۴۸۔ ابوالفضل، 'اکبر نامہ'، جلد دوئم، ص ۱۵۸ (بعد از گذشتنِ سہ ساعت وچہل ونہ دقیقہ)

۴۹۔ ایضاً، ص ۲۰۳

۵۰۔ ابوالفضل، 'آئینِ اکبری'، جلد اوّل، ص ۵۱۶

۵۱۔ ایضاً، ص ۴۶۹ (گویند پیشتر از چہل سالِ الٰہی بہ دو ہزار و سی صد و پنجاہ و پنج سال و پنج ماہ و بیست وہفت روز مہابہ نام ریاضت گری آتشگاہ افروختہ ایزدی پرستش کرد)

۵۲۔ ایضاً، ص ص ۶۸۔۴۶۷

تخلیقِ پاکستان کے سماجی محرکات اور نظریہ: ایک جائزہ

حمزہ علوی
ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ

آپ میں سے بہت سوں کو محمد علی جناح کی وہ مشہور تقریر یاد ہوگی جو انہوں نے پاکستان کی نئی آئین ساز اسمبلی کا افتتاح کرتے وقت کی تھی۔ اس تقریر میں انہوں نے ملک کے لیے اس واضح سیکولر تصوّر کا اعادہ کیا تھا جس نے اُن کے اور دوسروں کے اندر بہت عشروں تک جدوجہد جاری رکھنے کا جوش و جذبہ اُبھارا تھا۔ انہوں نے کہا:

> ''آپ کا مذہب یا آپ کی ذات یا مسلک خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، ریاست کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم اس بنیادی اصول سے آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب شہری ہیں اور اس ریاست کے برابر کے شہری ہیں...... ہمارے سامنے یہی مثالی نمونہ رہنا چاہیے اور آپ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نہ ہندو، ہندو رہیں گے، نہ مسلمان، مسلمان رہیں گے۔ مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ہر شخص کا ذاتی عقیدہ ہے بلکہ سیاسی معنوں میں۔ یعنی یہ کہ اس ریاست کے شہریوں کی حیثیت سے ہم سب ایک ہوں گے''۔

۱۹۵۲ء میں ہی جناح کے نالائق جانشینوں نے اس سیکولر نصب العین سے منہ موڑ لیا اور اپنی گرتی ہوئی سیاسی مقبولیت کو بحال کرنے کی خاطر مذہب کی گھسی پٹی لفاظی کا سہارا لینا شروع کر دیا۔ وہ چیخنے لگے کہ 'اسلام خطرے میں ہے' ان کا یہ نعرہ اخلاص سے عاری، بے اصل اور ایک

کھوکھلا نعرہ تھا جبکہ ان کے پاس لوگوں کو دینے کے لیے حقیقت میں کچھ نہیں تھا۔ ہماری لڑکھڑاتی ہوئی قیادت نے، غلطی سے یہ سمجھ کر اسلام کا نعرہ ہر مخالف آواز کو دبانے کے لیے کافی ہوگا، یہ پُرفریب حکمت عملی اختیار کر لی۔

شروع میں وہ اسلام کے لیے زبانی ہمدردی جتانے تک خود کو محدود کیے ہوئے تھے۔ مارچ ۱۹۴۹ء میں آئین ساز اسمبلی نے قراردادِ مقاصد (Objectives Resolution) منظور کی جس میں ایک شق شامل تھی کہ مسلمانوں کو ایسے مواقع فراہم کیے جائیں گے کہ وہ اپنی زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں شعبوں کو قرآن پاک اور سنت کے مقرر کردہ احکامات اور اسلامی تعلیمات کے مطابق ڈھال سکیں۔ اسلامی نظریئے کی بابت ابھی تک کوئی ارادہ ظاہر نہیں کیا گیا تھا۔ قراردادِ مقاصد پیش کرتے وقت لیاقت علی خان نے اپنی تقریر میں بالکل واضح کر دیا تھا کہ یہ قرارداد محض ہمارے مذہبی رجحان کی عکاسی کرتی ہے اور یہ آئین کو کسی صورت میں اس کا پابند نہیں بناتی۔ قرارداد پیش کرتے ہوئے انہوں نے واشگاف الفاظ میں ملائیت کے نظریئے کو خارج از امکان قرار دیا۔ ان کے الفاظ میں 'جناب والا! میں نے ابھی کہا کہ حقیقی طاقت عوام کو حاصل ہے۔ یہ بات، قدرتی طور پر، دینی علماء کی حکومت (theocracy) کے قیام کے کسی بھی خطرے کو ختم کر دیتی ہے۔ بنیادی اصول طے کرنے والی کمیٹی (BPC) نے ستمبر ۱۹۵۰ء میں اپنی رپورٹ میں بھی اسلامی نظریئے کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ اسی اصول کی پیروی کی گئی ہے۔ جی ڈبلیو چودہری (G.W. Chowdhry) نے، جو ایک پکے اسلام پسند تھے کہا کہ اس قرارداد میں نئے آئین کی خصوصی اسلامی پہچان کی بابت اگر کوئی شق ہے بھی تو اس کی نوعیت بہت معمولی ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ علماء (مذہبی) اس بات پر بہت ناراض ہیں۔

بہرصورت، اس سے پہلے کہ BPC اپنی حتمی رپورٹ تیار کرنے کے لیے مزید اقدامات کرتی ایک بڑا واقعہ رونما ہو گیا جس نے پاکستان کی جڑوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ ۲۱ فروری ۱۹۵۲ء کو بنگالی زبان کی اہم تحریک بیک وقت سارے مشرقی بنگال میں نہایت شدت کے ساتھ پھوٹ پڑی۔ کئی دنوں تک سارا بنگال زبان کی تحریک کے قبضے میں رہا۔ اس کی قیادت اپنی تحریک کی ناقابل یقین کامیابی سے حیرت زدہ ہو کر رہ گئی۔ لیکن اس تحریک کو مزید آگے بڑھانے کے لیے ان کی تیاری مکمل نہیں تھی لہذا چند دنوں میں اس کا زور ٹوٹ گیا مگر ایک بڑے توانا چیلنج کی حیثیت

سے یہ تحریک زندہ رہی۔ بنگالی مطالبات تسلیم کرنے کی کوئی راہ نکالنے کے بجائے پاکستان کے حکمراں طبقے نے، بہت ہی احمقانہ انداز میں، یہ سوچا کہ مذہبی نعرے بلند کرکے وہ بنگالی قوم پرستوں کو الگ تھلگ رکھنے میں کامیاب ہوجائیں گے۔ اسلامی نظریہ اور 'اسلامی' شناخت کے نعروں کا استعمال بنگالیوں کے غم و غصے کا توڑ کرنے کے لیے شروع کیا گیا۔ بنگال کی بے اطمینانی کے 'بنیادی اسباب پر غور کرنے کے بجائے انہوں نے ایک یہ دلیل پیش کی ہم سب 'مسلمان اور پاکستانی ہیں' اور اس لیے ہم بنگالی یا سندھی یا بلوچی یا پٹھان نہیں ہوسکتے۔ نسلی امتیاز کی اس نئی تعریف کا صحیح معنی میں مذہبی اقدار سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ یہ ایک کھوکھلی سیاسی دلیل تھی جس کے نتیجے میں صرف تباہی ہمارا مقدر بنی۔

چنانچہ بنگالی تحریک کے جواب میں BPC کی اس حتمی رپورٹ میں جو ۲۲ دسمبر ۱۹۵۲ء کو پیش کی گئی اسلامی نظریئے کی ایک بڑی خوراک (dose) موجود تھی۔ جی ڈبلیو چودھری خوشی کے مارے اچھل پڑے اور انہوں نے تحریر کیا 'آئین کا یہ دوسرا مسودہ (BPC کی اس حتمی رپورٹ کو انہوں نے یہی نام دیا تھا) مجوزہ آئین میں خصوصی اسلامی پہچان سے متعلق شقیں شامل کرنے کے لحاظ سے امتیازی حیثیت کا حامل ہے'۔ لیاقت اور ان کے ساتھیوں نے جب یہ دیکھا کہ انہیں علاقائی تحریکوں سے نمٹنے اور اپنی پارٹی کو ٹکڑے ٹکڑے ہونے سے بچانے کا چیلنج درپیش ہے تو وہ پہلے سے بھی زیادہ زوردار آواز میں چیخنے لگے کہ 'اسلام خطرے میں ہے'۔

تقسیم کے تقریباً پانچ سال بعد، ہمارے دوسرے درجے کے حکمرانوں نے اسلامی نظریئے کو اپنالیا جن کے پاس عوام کو دینے کے لیے حقیقت میں کچھ نہیں تھا۔ مخالف سمت میں پالیسی کی اس تبدیلی کو زیادہ قابل اعتبار بنانے کی خاطر انہوں نے نئے دریافت شدہ اسلامی نظریئے کو ایک ادارے کی شکل دینے کا فیصلہ کیا۔ تعلیمات اسلامیہ کا ایک بورڈ تشکیل دیا گیا اور بڑے مذہبی علماء کو اس میں ملازمتیں فراہم کی گئیں جنہیں لیاقت پہلے ہی اس بات پر آمادہ کرچکے تھے کہ پاکستان آکر وہ اپنی تقدیر بنائیں کیونکہ یہاں ان کے لیے بہترین مواقع موجود ہیں۔ اس بورڈ کے پاس حقیقی اختیارات نہیں تھے۔ پاکستان کی حکمراں بیوروکریسی، ملاؤں کے ساتھ شراکت اقتدار کے لیے تیار نہیں تھی۔ چنانچہ بورڈ کا کام حکومت کو محض مشورہ دینا تھا اور وہ بھی صرف ان معاملات پر جن کے لیے اس سے رجوع کیا جائے۔ حکومت، بورڈ کی سفارشات ماننے کی پابند نہیں تھی۔ جب

بھی یہ بورڈ اپنی تجاویز پیش کرتا تھا، انہیں سرسری طور پر رد کر دیا جاتا تھا۔ لیکن یہ بڑے علماء پھر بھی خوش و خرم نظر آتے تھے کیونکہ معقول تنخواہیں ملنے کے ساتھ ساتھ معاشرے میں انہیں ایک باعزت مقام بھی حاصل تھا۔ مولانا مودودی جیسے سرکش علماء کا نصیب قید خانہ تھا۔ اسلامی نظریئے کے حوالے سے ایسی رعایتیں دینے کا سلسلہ تمام حکومتوں کے زمانے میں مسلسل جاری رہا یہاں تک کہ بھٹو کی احمقانہ قسم کی عوامی پالیسیوں کی بدولت مولوی صاحبان دوبارہ سرگرم ہو گئے۔ ستم ظریفی دیکھئے کہ یہی لوگ بالآخران کے زوال کا سبب بن گئے۔ ضیاء نے آ کر، بلا کسی جواز کے، فیصلہ کیا کہ جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے وہ اسلام کے نام سے بھرپور فائدہ اٹھائیں گے۔ متعدد عشرے گزر جانے کے بعد ابھی تک ہم ان کے ورثے کے نتائج بھگت رہے ہیں جس کے اثرات زائل کرنے میں ان کے بعد آنے والی منتخب حکومتیں بھی ناکام ہو چکی ہیں۔ ۲۰۰۲ء کے عام انتخابات میں بنیاد پرست مذہبی پارٹیوں کی غیر متوقع کامیابیاں اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ ہم انہیں خوش رکھنے کی پالیسی کے ناگزیر اثرات کی فصل کاٹ رہے ہیں۔

پاکستان کے نظریئے کے بارے میں جناح کے واضح پالیسی بیان کو ان کے جانشینوں نے بے تامّل رد کر کے بعد از وقت اس کی نئی وضاحتیں شروع کر دیں۔ ۱۹۶۹ء میں جنرل یحییٰ خان کے وزیر، جنرل شیر علی نے اعلان کر دیا کہ اسلامی نظریہ ہی نظریہ پاکستان قرار پائے گا۔ یہ حل (solution) نکال کر اس کا سلسلہ ماضی سے جوڑ دیا گیا اور تب سے مؤرخوں نے (پاکستان کے اندر اور بیرون ملک بھی) اس بے حقیقت دعوے کو درست قرار دینے کی ذمہ داری سنبھال رکھی ہے۔ درسی کتب از سر نو لکھوائی گئیں۔ پچاسوں جھوٹ بول کر ہمیں اپنے ماضی سے کاٹ کر الگ کر دیا گیا۔ ایک سیکولر ذہن رکھنے والوں نے بھی حیرت زدہ ہو کر کہنا شروع کر دیا کہ آخر کار کہیں یہ مذہب ہی تو نہیں تھا جو حقیقت میں تخلیق پاکستان کا سبب بنا۔ ان میں سے کچھ یہ فرض کرتے ہیں کہ اس کے لیے ایک عوامی تحریک کا ہونا لازمی ہے۔ کسی عوامی تحریک کی کامیاب شروعات کس طرح کی جا سکتی ہے اگر اس کو متحرک رکھنے کے لیے کوئی طاقتور مذہبی نظریہ موجود نہ ہو۔ ان کا سوال ہے کہ اس کے علاوہ اس کی دوسری کون سی توضیح کی جا سکتی ہے۔ یہ سب کچھ ایک مفروضہ ہے۔ کسی نے ابھی تک ان سماجی محرکات کا گہری نظر سے جائزہ لینے کی کوشش نہیں کی جو فی الحقیقت پاکستان کی تخلیق کے ذمہ دار تھے۔ ہمارا حقیقی ماضی ہم سے چھین لیا گیا ہے اور یہ اس جگہ دفن ہے جہاں

اسے پانا ممکن نہیں۔ ہمیں اس کی کھوج لگانا پڑے گی۔ تو پھر آیئے! اس پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

—۲—

جدید مسلم سیاست کی ابتداء شمالی ہند کے مسلم اقلیتی صوبوں میں ہوئی جن میں یو پی اور بنگال خاص طور پر نمایاں تھے۔ مغربی ہندوستان کے مسلم اکثریتی علاقوں کے اندر، جن پر موجودہ پاکستان مشتمل ہے یعنی کہ پنجاب، سندھ، بلوچستان اور صوبہ سرحد کے مسلمان نسبتاً پسماندہ تھے اور شہری آبادی پر غیر مسلموں کا غلبہ تھا۔ ترقی یافتہ طبقے جو جدید ہندوستانی مسلمان سیاست کے محرک تھے ان علاقوں میں موجود نہیں تھے۔

انیسویں صدی میں انگریزوں نے نئی اینگلوورناکیولر پالیسی (انگریزی اور مقامی زبانوں پر مشتمل) متعارف کرائی جس کی بدولت جدید ہندوستانی مسلم سیاست کا آغاز شمالی ہند میں ہوا۔ سرکاری زبان کے طور پر فارسی کا استعمال ختم کر دیا گیا۔ فارسی شمالی ہند کے مسلم اشراف یعنی سابق حکمران طبقہ اشرافیہ کی زبان تھی۔ فارسی کی سرکاری زبان ختم ہو جانے سے اس طبقے کو زبردست نقصان پہنچا۔ سرکاری ملازمتوں کا اہل ہونے کے لیے انگریزی تعلیم حاصل کرنا لازمی تھا۔ ہندو ملازمت پیشہ ذاتوں کے لوگ جیسے کائستھوں، کھتریوں اور کشمیری برہمنوں نے زیادہ تیزی کے ساتھ انگریزی تعلیم حاصل کرنا شروع کر دی اور وہ اُن سرکاری ملازمتوں کے مقابلوں میں زیادہ کامیابی حاصل کرنے لگے جن پر پہلے مسلم اشراف کا اجارہ تھا۔ یوں مسلمانوں کی برتری ختم ہونے لگی۔

سامراجی حکومت کے اثرات کے لحاظ سے مسلم اشراف کو تین زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس اثر پذیری کی نوعیت مختلف تھی۔ پہلے وہ زمیندار تھے جو سیاسی طور پر انگریزوں کے ساتھ تھے جس کے لیے انہیں بہت زیادہ نوازا گیا۔ ایک طبقے کی حیثیت سے وہ برطانوی سامراج کے سب سے زیادہ وفادار تھے۔ اگر چہ اس میں چند مستثنیات تھیں مثلاً محمود آباد کے راجا (باپ اور بیٹے) جو مسلم لیگ کے سرگرم رکن تھے۔ مسلم اشراف کے دوسرے گروپ میں علماء تھے جن کو زبان سے متعلق نئی پالیسی سے سب سے زیادہ نقصان پہنچا تھا۔ وہ ان بچوں سے محروم ہو گئے جو فارسی اور عربی پڑھنے کے لیے ان کے مدرسوں میں آیا کرتے تھے کیونکہ اب انہیں انگریزی

اسکولوں میں پڑھنے کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ انگریزی میں تحریر شدہ نئے قواعد وضوابط کے استعمال کی وجہ سے علماء سے وہ قانونی کردار بھی چھن گیا جو وہ مخصوص مقدمات میں قانون شریعت کے اطلاق کے سلسلے میں، یا متنازعہ معاملات کے ضمن میں فتوے صادر کرنے میں یا تنازعات میں ثالث کے فرائض انجام دینے میں ادا کیا کرتے تھے۔ اس کے جواب میں پہلے انہوں نے انگریزوں (اور سکھوں) کے خلاف جنگی مہمات شروع کیں اور ۱۸۵۷ء کی قومی بغاوت (national revolt) میں نمایاں کردار ادا کیا مگر انہیں سختی سے کچل دیا گیا۔ بغاوت کے فرو ہونے کے بعد علماء نے اپنے مدرسوں میں پناہ ڈھونڈی مثلاً نیا قائم شدہ دارالعلوم دیوبند یا پرانے فرنگی محل کا مدرسہ وغیرہ۔ ایک طبقے کی حیثیت سے وہ دوبارہ سیاسی اکھاڑے میں نہیں اترے جب تک کہ انہیں ۱۹۱۸ء میں تحریک خلافت میں شامل ہونے کا موقع ہاتھ نہیں آیا۔

بہرصورت، سب سے اہم اشراف گروپ، جو جدید ہندوستانی مسلم سیاست کا محرک تھا، ان تعلیم یافتہ اشراف گروپ پر مشتمل تھا جو خاص طور پر سرکاری ملازمتوں میں اپنا مستقبل سنوارنے پر انحصار کرتے تھے۔ میں نے انہیں (the salariat) یعنی تنخواہ دار طبقے کا نام دیا ہے جو تنخواہ دار ملازم کی حیثیت سے اپنا مستقبل (career) بنانے کے خواہش مند ہوتے ہیں اور اسی پر انحصار کرتے ہیں۔ ایک بڑے نجی سیکٹر کی عدم موجودگی میں سرکاری ملازمت کے حصول پر بے انتہا انحصار کرنا پڑتا ہے۔ ان ہی کے ساتھ پیشہ ور حضرات (professionals) جیسے وکلاء اور ڈاکٹر صاحبان تھے ان کے لیے بھی نئی لسانی پالیسی کا مطلب یہی تھا کہ لازمی طور پر انگریزی زبان سیکھیں۔ مسلم تنخواہ دار طبقے اور پیشہ ور حضرات کا مقابلہ ہندوؤں سے تھا جو ایسی ہی سرکاری ملازمتوں کے خواہش مند تھے یا بطور پیشہ ور (professionals) اپنا کیریئر بنانا چاہتے تھے۔ بدقسمتی سے، ہندوستانی سماج کی ذات پات پر مبنی ساخت کو دیکھتے ہوئے تنخواہ دار اور پیشہ ور ہندو اور مسلمان ممبران (لوگ) ایک دوسرے سے مقابلے کے لیے مستعد رہتے تھے کیونکہ ان کی ملازمتیں اور زندگیاں، حریف منظّم فرقوں (institutional communities) کے بیچ میں گھری ہوئی تھیں۔ مسلم اور ہندو تنخواہ داروں کے درمیان باہمی مقابلے سے مسلمان اور ہندوؤں کی غالب اکثریت کو براہ راست کوئی تشویش نہیں تھی۔ مسلم اشراف خود اپنے مستقبل کے لیے فکر مند رہتے تھے اور انہیں غریب مسلمانوں اور ان کے مسائل سے کوئی دلچسپی نہیں تھی مثال

کے طور پر، انیسویں صدی میں، درآمد شدہ اور ہندوستانی ملوں میں بنے ہوئے دونوں قسم کے کپڑے سے مسابقت کے باعث، مسلمان جولاہے شدید بحران سے گزر رہے تھے۔ مسلم اشراف ان غریب اور پریشان حال جلاہوں کے مسائل سے بالکل لاتعلق تھے۔ تنخواہ دار طبقے اور پیشہ ور حضرات اپنے مخصوص مفادات کے پیچھے لگے ہوئے تھے۔ انہی نچلے متوسط طبقے کے مسلمان اور ہندو گروپوں کے درمیان مسابقت کی دوڑ نے آل انڈیا مسلم لیگ اور انڈین نیشنل کانگریس کی پالیسیوں کی بالترتیب صورت گری کی۔ اپنے محدود طبقاتی مطالبات کا جواز مہیا کرنے کے لیے انہوں نے ہندوستانی قوم پرستی اور مسلم قوم پرستی کے تصورات کا استعمال کیا۔

کہا جاتا ہے کہ مسلم اشراف پسماندہ تھے۔ یہ خیال ولیم ہنٹر کی کتاب Our Indian Musalmans سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب مشرقی بنگال کے معلومہ مواد (data) کی بنیاد پر لکھی گئی ہے جہاں مسلمان واقعی غیر مراعات یافتہ تھے مگر شمالی ہند کے مسلمان بے حد مراعات یافتہ تھے۔ یوپی میں مسلمان کل آبادی کا ۱۲ فیصد تھے جو ایک چھوٹی اقلیت تھی۔ اس کے باوجود ۱۸۵۷ء میں یوپی میں ماتحت عدالتی اور انتظامی سروسز (services) کے عہدوں پر فائز مسلم اشراف کی تعداد ۶۴ فیصد سے کم نہیں تھی (اس سے بالاتر عہدے سفید فام افراد کے لیے مختص تھے) بہر نوع، بہت زیادہ مراعات یافتہ مسلم اشراف کی تعداد میں تیزی سے کمی آ رہی تھی۔ ۱۸۸۶ء تک ان کے پاس صرف ۴۵ فیصد عہدے باقی رہ گئے تھے، اگرچہ ۱۲ فیصد مسلم آبادی کے تناسب سے وہ اب بھی بہت مراعات یافتہ تھے۔ یہ اعداد و شمار ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی سبقت (lead) کم ہوتی جا رہی تھی۔ لہذا سرسید نے تجویز پیش کی کہ دونوں فرقوں (communities) کے لیے سرکاری ملازمتوں میں مساوی کوٹا (a 50-50 quota) مقرر ہونا چاہیے۔ چنانچہ، جدید ہندوستانی مسلم سیاست کی بنیاد کوٹے (quota) پر مبنی سیاست تھی اور ایک مذہبی تحریک نہیں تھی۔ تعلیم آئندہ خوش حالی کی کنجی تھی۔ علی گڑھ تحریک نے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی جانب راغب کیا۔ سرسید کی تقلید میں انگریزی کی تدریس کے لیے سارے ملک کے اندر مسلم ایجوکیشنل سوسائٹیز قائم ہونا شروع ہوگئیں۔

اس طرح، ایک نئے اینگلو ورنا کیولر کلچر کا، جو سائنس اور عقلیت کی جانب نسبتاً زیادہ مائل تھا، ارتقائی عمل شروع ہوا جس کا اظہار اکثر مخصوص ہندوستانی مفہوم میں کیا جاتا تھا۔ یہ مسلم

اشراف کے تنخواہ دار طبقے اور پیشہ ور گروپس (professional groups) کا کلچر تھا۔ غریبوں تک اس کی رسائی نہیں تھی، خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم ہوں۔ غریب مسلمانوں کے کلچر پر مولوی صاحبان حاوی تھے۔ سرسید نے ہندوستانی مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی جانب راغب کرنے اور ان کے اندر عقلی اور سائنسی طرز فکر پیدا کرنے کی داغ بیل ڈالی۔ البتہ انہیں صرف مسلم اشراف کے مستقبل سے دلچسپی تھی۔ تمام مسلمانوں، بشمول غریب مسلمانوں کے مستقبل سے نہیں۔ یہ بات بڑے پیمانے پر محسوس نہیں کی جاتی۔ وہ چھوٹی ذات کے لوگوں کو رئیسانہ حقارت سے دیکھتے تھے۔ وائسرائے کی قانون ساز کونسل کی ممبر شپ (membership) کی مطلوبہ اہلیت پر تبصرہ کرتے ہوئے انہوں نے اپنے گہرے طبقاتی تعصب (ذاتوں کا امتیاز) کا اظہار کیا جب انہوں نے کہا کہ یہ بات اشد ضروری ہے کہ وائسرائے کی کونسل میں اعلیٰ سماجی رتبے کے حامل افراد کو شامل کیا جائے۔ کیا ہمارا طبقہ اشرافیہ اس بات کو پسند کرے گا کہ ان کے سروں کے اوپر، ایک چھوٹی ذات والے یا کم اصل شخص کو، خواہ وہ بی اے یا ایم اے ہی کیوں نہ ہوں اور مطلوبہ اہلیت بھی رکھتا ہو، ایک بااختیار اعلیٰ عہدے پر بٹھا دیا جائے۔ اور اسے وہ قوانین بنانے کا اختیار حاصل ہو جائے جو ان کی زندگیوں اور جائیدادوں پر اثر انداز ہوتے ہوں۔

مسلم تنخواہ دار طبقے اور پیشہ ور حضرات کی جانب سے سیاسی سرگرمی کا باقاعدہ آغاز ۱۹۰۶ء سے ہوا جب مسلم زعما کے ایک وفد نے وائسرائے لارڈ منٹو سے مل کر ان سے یہ درخواست کی کہ انگریزی تعلیم یافتہ مسلم اشراف کے حقوق کے لیے قانون ساز ادارے کے ممبروں پر دباؤ ڈالا جائے۔ جب نواب محسن الملک کو، جو اس وقت علی گڑھ کے تعلیمی ادارے کے سربراہ تھے، معلوم ہوا کہ سیکریٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا لارڈ مارلے (Morley) ہندوستان میں آئینی اصلاحات کی تجاویز یا منصوبوں کے اعلان کے لیے تقریر کرنے والے ہیں تو انہوں نے فوراً مسلم زعما کے ایک وفد کا انتظام کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں تا کہ یہ وفد تعلیم یافتہ مسلم اشراف کے مطالبات پر مبنی اپنی تجاویز وائسرائے کے سامنے پیش کر سکے۔ فرانسس رابن سن اس ملاقات کا مختصر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''لارڈ مارلے نے ان سے ہمدردی ظاہر کرنے کے سوا کوئی وعدہ نہیں کیا۔ ہندوستانی قوم پرستوں اور کمیونسٹ مورخین نے اس ملاقات کی اہمیت کو بہت زیادہ

بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ مولانا محمد علی کے الفاظ میں 'یہ وائسرائے کے ایما پر کھیلے جانے والا ایک فرمائشی ناٹک تھا جو ان کی تقسیم کرو اور حکومت کرو' (divide and rule) کی پالیسی کا حصہ تھا۔ اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس الزام میں کوئی صداقت نہیں تھی۔ منجملہ دوسرے مورخین کے، ایک ہندوستانی مورخ بمل پرشاد نے حال ہی میں اس کہانی کی تفصیلات ظاہر کی ہیں اور ثابت کیا ہے کہ یہ قطعاً جھوٹا الزام ہے۔ اس ملاقات کی پہل کلی طور پر نواب محسن الملک کی جانب سے ہوئی تھی''۔

اسی سال کے آخر میں، دسمبر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد ڈالی گئی جب نواب سلیم اللہ کی دعوت پر مسلم رہنماؤں کا اجلاس ڈھاکہ کے مقام پر ہوا لیکن یو پی کے اشراف نے، علی گڑھ کے نواب وقار الملک کی سربراہی میں، تمام بڑے عہدے اور ورکنگ کمیٹی کے ممبران کی اکثریت حاصل کر کے اس نئی تنظیم کو زبردستی اپنے قبضے میں لے لیا۔ لیگ نے مغربی تعلیم یافتہ مسلم پیشہ ور حضرات اور تنخواہ دار طبقے کے پیش کردہ مطالبات تسلیم کر لیے۔ اسلامی نظریئے کو مسلم لیگ کے ایجنڈے میں شامل کرنے کی کوششیں بہت کم کی گئیں اور یہ ہمیشہ ناکام رہیں۔ مسلم لیگ کے نظریے میں اسلامی نظریئے کا کوئی دخل نہیں تھا۔ سو، یہ بات باعث حیرت نہیں ہے کہ مولوی صاحبان شروع دن سے مسلم لیگ کے کٹر مخالف تھے۔

مدلّل انداز میں، اسلامی نظریہ اختیار کرنے کی سب سے پہلی کوشش مولانا شبلی نعمانی نے کی جو دینی اقدار کے پکے حامی تھے۔ انہوں نے تجویز کیا کہ علی گڑھ کے نصاب (syllabus) کو اسلامی رنگ میں ڈھالا جائے۔ شبلی چاہتے تھے کہ انگریزی اور جدید سائنسی علوم کی جگہ اس تعلیمی ادارے کے لیے اسلامی علوم اور عربی زبان پر مبنی نصاب وضع کیا جائے۔ مسلم پیشہ ور حضرات اور تنخواہ دار طبقے کے لوگوں کی جانب سے اس کوشش کے ردعمل کو جاننے کے لیے ایک وکیل، رضا علی کے نقطہ نظر کو مثال بنا کر پیش کیا جا سکتا ہے جو علی گڑھ کے تعلیمی مرکز میں سرسید کے جانشین محسن الملک اور وقار الملک کے ایک بہت قریبی اور با اثر معاون تھے۔ رضا علی نے انگریزی اخبار The Statesman میں اپنے ایک آرٹیکل میں اس تجویز پر نہایت سخت الفاظ میں تنقید کی جس کا اقتباس انھوں نے اپنی خودنوشت (autobiography) میں شامل کیا ہے۔

رضا علی نے لکھا کہ کبھی کبھار عقل اور جذبات میں باہم کشمکش شروع ہو جاتی ہے لیکن عقل اور جذبات کی یہ کشمکش جو شبلی کی تجویز کی اساس ہے، کسی بھی دوسرے مسئلے کے ضمن میں کسی ایسی کشمکش کے مقابلے میں معمول سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے۔ قرطبہ اور بغداد کے کارناموں کی یاد مسلمانوں کے دلوں کو اتنا ہی لبھاتی ہے جتنا کہ ایک ضعیف الاعتقاد عورت کے دل کو اس کا تعویذ جسے وہ ہمیشہ اپنے سینے سے لگا کر رکھتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کے ان جذبات سے ہمدردی نہ رکھنا، بے حد مشکل کام ہے لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اس حقیقت سے انکار کرنا، جو صاف ظاہر اور آشکار ہے، ایک احمقانہ بات ہوگی۔ یہ تجویز جو اس وقت ہمارے سامنے ہے (یعنی عربی تعلیم جو شبلی نے تجویز کی ہے) سطحی طور پر نہایت پرکشش نظر آتی ہے۔ بہرحال، ہمیں حقیقت سے آنکھیں چرانا نہیں چاہیے...... ہمارے سامنے سوال یہ ہے: 'ہماری کمیونٹی کس قسم کی تعلیم چاہتی ہے اور کس قسم کی تعلیم کی اُسے ضرورت ہے؟ میری نظر میں، ہمیں اس قسم کی تعلیم کی بہت زیادہ ضرورت ہے جو دنیا کے معاملات سے نمٹنے میں ہماری مدد کرنے میں سب سے زیادہ کارآمد ثابت ہو...... جو آئندہ نسلوں کو روزگار مہیا کرنے میں ممد و معاون ہو'۔ یہی مسلم لیگ کے نظریئے کی اصل حقیقت تھی۔

رضا علی نے متنبہ کیا کہ ابتدائی اسلام کی جانب قیاسی رجعت (hypothetical return) اور ایک اسلامی ریاست کی تخلیق، جو ملاؤں کے زیرنگیں ہو، ہندوستانی مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کی سب سے مقدم فوری ضرورت یہ ہے کہ انہیں ایسی تعلیم مہیا کی جائے جو دنیا کے معاملات سے نمٹنے میں ان کی مددگار ثابت ہو، ایسی تعلیم جو ان کی آئندہ نسلوں کو روزگار مہیا کرنے میں ان کی ممد و معاون ہو۔ مسلم تنخواہ دار اور پیشہ ور طبقوں کے مفادات کو واضح طور پر دہراتے ہوئے انہوں نے گویا مسلم قوم پرستی کے سیکولر نظریئے کا اعادہ کیا۔ شبلی کو علی گڑھ چھوڑنا پڑا کیونکہ یہ وہ جگہ نہیں تھی جہاں ان کے دینی افکار پنپ سکتے۔

جہاں تک مسلم لیگ کا تعلق ہے، جیسے جیسے اس کی حمایت میں اضافہ ہوتا گیا، ویسے ویسے اس کی طبقاتی حمایت کی بنیاد میں متوازی تبدیلی واقع ہونے لگی۔ ان میں بڑے زمیندار خاندانوں کے لوگ ابھی تک بہت ہی کم تھے۔ فرانسس رابن سن کے مطابق، ان کی بڑی اکثریت اس طبقے سے تعلق رکھتی تھی جن کو زمین کا تھوڑا بہت لگان مل جاتا تھا لیکن عمومی طور پر زندہ رہنے کے لیے انہیں ملازمت ڈھونڈنی پڑتی تھی یا کسی پیشے سے وابستہ ہونا پڑتا تھا۔ یہ مسلم اشراف کا کم مراعات یافتہ

طبقہ تھا۔ انہی لوگوں پر مشتمل طبقہ مسلم لیگ کی حمایت کی مستقل بنیاد بن گیا، اگرچہ مالدار خاندانوں کے تنخواہ دار افراد، چند جاگیردار جیسے راجا آف محمود آباد، والد (انہیں اسی قدر سرگرم ان کے بیٹے، امیر احمد خان سے خلط ملط نہ کیا جائے) اور چند تاجر پیشہ ور حضرات اس تحریک میں حصہ لیتے رہے۔

—۳—

حمایت کی بنیاد کی ان طبقاتی تبدیلیوں کے ساتھ مسلم لیگ کی طاقت کا مرکز علی گڑھ کے قدامت پرستوں سے ہٹ کر نسبتاً ایک زیادہ انقلابی قیادت کے پاس کھینچ کر لکھنو پہنچ گیا اور مسلم لیگ کا دفتر بھی بدل کر یہیں آ گیا۔ ۱۹۱۲ء میں ایک توانا اور انقلابی شخصیت، وزیر حسن نے سیکریٹری جنرل کا عہدہ سنبھال لیا۔ اب مسلم لیگ کے سیاسی انداز اور کانگریس کے ساتھ اس کے طرز عمل کے لحاظ سے ایک نیا دور شروع ہوا۔ مسلم لیگ کے اندر یہ احساس بڑھنے لگا کہ کانگریس کے ساتھ ایک متحدہ محاذ بنائے بغیر وہ برطانوی سامراجی حکومت کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھائیں جس کے نتیجے میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت پر زور دیا جانے لگا۔

مسلم لیگ کو کسی ایسے شخص کی تلاش تھی جو لیگ اور کانگریس کے درمیان پل کا کام انجام دے سکے۔ جناح ایک واضح انتخاب تھے۔ انہیں انڈین نیشنل کانگریس میں ایک اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ وہ ان دو تحریکوں کو قریب لانے کی بہترین پوزیشن میں تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۳ء میں جب وزیر حسن اور مولانا محمد علی سیکریٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا سے ملنے کی خاطر لندن میں موجود تھے (جنہوں نے درایں صورت، ان سے ملنے سے انکار کر دیا تھا) تو انہوں نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جناح سے ملاقات کی۔ دونوں نے انہیں مسلم لیگ میں شامل ہونے اور کانگریس لیگ اتحاد کے لیے کام کرنے پر آمادہ کیا۔ جناح اس شرط پر راضی ہوئے کہ ان کے کانگریس کے ساتھ کیے ہوئے عہد برقرار رہیں گے۔

جناح نے کانگریس۔ لیگ اتحاد کے لیے سخت محنت کی جس کی تصدیق ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور لیگ کے مشترکہ اجلاس میں میثاق لکھنو کی منظوری سے ہوتی ہے۔ اس معاہدے کے تحت، کانگریس نے لیگ کے چند مطالبات منظور کر لیے جن میں جداگانہ انتخابات کا ان کا بنیادی مطالبہ شامل تھا۔ مسلمانوں کے اس مطالبے کی گوکھلے نے پُرزور حمایت کی لیکن یہ مطالبہ بہت متنازعہ تھا۔

مسلم اقلیتی صوبوں جیسے یو پی کو Morley - Minto اصلاحات میں فراہم کردہ سیٹوں کے مقابلے میں زیادہ بڑا حصہ دیا گیا۔ اس سے مسلم اکثریتی صوبوں کی حق تلفی ہوئی۔ ۵۲ فیصد آبادی رکھنے والے مسلم اکثریتی صوبے بنگال کو سیٹوں میں صرف ۴۰ فیصد حصہ دیا گیا۔ پنجاب جس کی ۵۵ فیصد آبادی مسلمان تھی، اس کا سیٹوں میں حصہ صرف ۵۰ فیصد تھا۔ اس کے برعکس یو پی کو جس میں مسلم آبادی صرف ۱۲ فیصد تھی، سیٹوں میں ۳۰ فیصد حصہ دیا گیا۔ ایسا کیوں نہ ہوتا، آخر یو پی کا ممتاز طبقہ اشرافیہ ہی اس سارے کام میں پیش پیش تھا۔ یہ معاملہ میثاق لکھنو کا سب سے زیادہ متنازعہ فیہ پہلو ثابت ہوا۔ کانگریس نے مسلمانوں کے جداگانہ انتخابات کے مطالبے کو منظور کر کے اپنا فرض ادا کر دیا تھا مگر انہیں یقین تھا کہ جائیداد کی اہلیت کے معیار پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے مسلمان اپنے اکثریتی انتخابی حلقوں سے بھی منتخب نہ ہو سکیں گے۔ بعد ازاں، بہرصورت، یہ صورت حال نئی نسل کے کانگریسی لیڈروں کے لیے بھی پریشان کن ہو گئی۔

میثاق لکھنو کی جائز تنقید کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ہم اس کی اہمیت کو نظر انداز کر دیں۔ یہ معاہدہ کانگریس اور مسلم لیگ کو یکجا کر کے ایک مشترکہ پلیٹ فارم مہیا کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا تاکہ برطانوی سامراج کے خلاف مل کر جدوجہد کی جا سکے۔ یہ مسلم لیگ اور جناح ہی تھے جنہوں نے اس اتحاد کے لیے پہل کی تھی اور کانگریس نے اس کا مثبت جواب دیا تھا۔ جناح اتحاد کے نقیب تھے، نہ کہ علیحدگی پسند، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ وہ رکاوٹوں کے باوجود پچیس برس تک یہ مشکل کردار نبھاتے رہے یہاں تک کہ ان کی تمام تر کوششوں کے باوصف، ایک ایسا مقام آ گیا کہ اتحاد کی کوئی صورت (option) باقی نہیں رہی۔

میثاق لکھنو صرف مسلم مطالبات سے متعلق نہیں تھا۔ اس میں سامراجی حکومت کے سامنے کانگریس اور لیگ کے مشترک مطالبات رکھے گئے تھے جن کو منوانے کے لیے سامراجی حکومت کے روبرو کھڑے ہو کر دونوں کو باہم مل کر جدوجہد کرنا تھی۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، معاہدے میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ قانون ساز اسمبلیوں کے اندر منتخب ممبران، اکثریت میں ہوں گے۔ اس میں یہ مطالبہ شامل تھا کہ صوبوں میں ۸۰ فیصد تعداد منتخب ممبران کی ہوگی اور صرف ۲۰ فیصد ممبران نامزد کیے جائیں گے۔ اور یہ کہ کونسل کے ممبران کو عوام براہ راست منتخب کریں گے اور یہ انتخاب جہاں تک ممکن ہو، وسیع بالغ رائے دہندگی کی بنیاد پر ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے عمومی رائے کے برعکس،

یہ معاہدہ محض مسلمانوں کو رعایتیں دینے سے متعلق نہیں تھا۔ اس معاہدے میں اس خاص اصول کا بھی اعادہ کیا گیا تھا جس کی بنیاد پر کانگریس اور مسلم لیگ قریبی اتحادیوں کی طرح مل کر سامراجی حکومت سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کو آگے بڑھائیں گے۔ میثاق لکھنو کی اہمیت اس سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے جتنی عام طور پر فرض کی جاتی ہے۔

قبل اس کے کہ میثاق لکھنو کی سیاست کے اثرات رونما ہوتے، تحریک خلافت (۱۹۲۴ء۔۱۹۱۸ء) نے اس معاہدے کو ناکام کر دیا جس میں اہم کردار مولوی صاحبان کا تھا۔ اس سے پہلے ہندوستانی مسلم سیاست کے اندر مذہبی نظریئے کا وجود نہیں تھا۔ تحریک خلافت میں مذہب توجہ کا مرکز بن گیا جس کے باعث مسلم لیگی قیادت تبدیل ہوگئی۔ جناح اور وزیر حسن جیسی سیکولر شخصیات کو مسلم لیگ سے باہر نکال کر مولانا شوکت علی جیسے دوسرے درجے کے رہنما، صف اول کے لیڈر بن گئے۔ بہرحال، تحریک خلافت کے حقیقی لیڈر مہاتما گاندھی تھے۔ ان کے اپنے الفاظ میں وہ اس تحریک کے ڈکٹیٹر (dictator) بن گئے تھے۔ مولانا عبدالباری آف فرنگی محل جیسے انتہا پسند مولوی صاحبان ان کے ساتھ ساتھ تھے لیکن ہر مرحلے پر انہی کے مشورے پر عمل کرتے تھے۔ گاندھی کی زیر قیادت خلافت کی تحریک ایک طاقتور عوامی تحریک بن گئی تھی لیکن خود اپنے داخلی تضادات کے باعث جلد ہی ناکام ہوگئی۔ گاندھی کا دعوی تھا کہ انہوں نے تحریک خلافت کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد قائم کرنے کا فرض ادا کیا۔ لیکن میثاق لکھنو کے برعکس، تحریک خلافت کی وجہ سے ۱۹۲۰ء کے عشرے میں خوفناک قسم کے فرقہ وارانہ فسادات شروع ہوگئے۔ میثاق لکھنو جس نے مسلم لیگ اور کانگریس کو متحد کرنے کا فریضہ سرانجام دیا تھا، وہ کہیں راستے میں گم ہوگیا۔

یہ بالکل درست ہے کہ مسلم لیگ محض ایک چھوٹے سے ممتاز مسلم طبقے کی نمائندگی کرتی تھی۔ مسلم عوام، مزدور اور کسان بڑی حد تک اس کی توجہ سے محروم تھے۔ مولوی صاحبان، جو تحریک خلافت کے کرتا دھرتا تھے، مسلمانوں کے کسان اور مزدور کسی بھی طبقے کے مطالبات کے لیے آواز نہیں اٹھاتے تھے۔ ان کے طور، طریقے، اونچی سطح پر طبقہ امراء کے ساتھ معاملات طے کرنے تک محدود رہتے تھے۔ مولوی صاحبان متوسط طبقے کے روایت پسند بورژوا (petty bourgeois) تھے جو مستقبل کے بجائے مردہ ماضی (the dead past) کے ترجمان تھے۔ مستقبل کا وہ رخ جس کی جانب مسلمانوں کو دیگر اہل ہند کے ہمراہ چلنے کی ضرورت تھی، ان کی

نظروں سے اوجھل تھا۔تحریک خلافت کا خاص نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم لیگ کو بہت زیادہ نقصان پہنچا جس کا ازالہ ایک عشرے سے زیادہ عرصے تک نہ ہوسکا۔ عام مزدور طبقوں میں اپنا کوئی اثر نہ رکھنے کی وجہ سے اس زمانے میں مسلم لیگ کا وجود محض برائے نام تھا۔خلافت پرستوں کے سامنے اس کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ گئی تھی۔

مصطفےٰ کمال کی سربراہی میں ترک جمہوری قوم پرستوں کے ہاتھوں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد، تحریک خلافت اپنی عوامی حمایت کے باوجود، ہندوستان کے اندر ایک بے مقصد چیز ہوگئی۔ اس نے ہندوستانی سیاست پر کوئی پائیدار نقش نہیں چھوڑا بجز اس کے کہ اس نے مولویوں کو منظم ہونے کا موقع فراہم کردیا۔ گاندھی نے کٹر مسلم ملاؤں کی، جو دیوبندی سنی کہلاتے تھے، جمعیت علمائے ہند کے نام سے ایک سیاسی تنظیم بنانے میں مدد کی جس نے مسلم لیگ اور اس کی قیادت کی سختی کے ساتھ مخالفت کی۔ بریلویوں نے جو زیادہ ضعیف الاعتقاد مگر زیادہ روادار بھی تھے، تحریک خلافت میں کوئی کردار ادا نہیں کیا اس لیے کہ عثمانی خلیفہ ان کے لیے قابل قبول نہیں تھا کیونکہ وہ اولاد قریش سے نسبت نہیں رکھتا تھا۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ جمیعۃ العلمائے ہند کے علاوہ علماء کی دیگر دو شدید روایتی مذہبی و سیاسی تنظیمیں بھی مجلس احرار اور جماعت اسلامی کے نام سے قائم ہوئیں۔ یہ سب تنظیمیں مسلم لیگ اور اس کی مغرب سے متاثر قیادت کی کٹر مخالف تھیں۔ اور انجام کار انہوں نے بھی مطالبہ پاکستان کی پوری شدت کے ساتھ مخالفت کی۔

یہ مذہبی پارٹیاں اس قدر عوامی حمایت حاصل نہیں کرسکیں کہ وہ مسلم لیگ کا راستہ روکنے کے قابل ہوجاتیں۔ کچھ مسلم لیگی افراد جیسے علی برادران اور جناح کے متبنّی نوجوان راجا امیر احمد خان محمود آباد (بیٹا) تھوڑے عرصے کے لیے اسلامی نظریئے سے متاثر ہوگئے تھے۔ مگر جیسا کہ انہوں نے مجھے بتایا کہ وہ ایک وقتی تاثر تھا۔ انہیں جلد احساس ہوگیا کہ یہ بنیاد پرست نظریہ ایک خام خیالی ہے۔ اسی طرح، علی برادران اور ان جیسے دوسرے لوگ بھی جلد سیکولر پسند مسلم لیگ میں واپس آگئے تحریک خلافت کا ایک درمیانی وقفہ مسلم لیگ کو ایک مذہبی نظریاتی تحریک میں نہ بدل سکا۔ یہ صرف آزادی سے ذرا قبل ممکن ہوا کہ لیاقت علی خاں جمیعۃ العلمائے ہند کے چند علماء کو اس بات پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہوگئے کہ وہ ہجرت کرکے پاکستان آجائیں جہاں ہندو انڈیا کے مقابلے میں ایک مسلم ریاست میں ان کو ترقی وخوشحالی کے بہترین مواقع میسر ہوں گے۔ یہاں

آ کر انہوں نے جمیعۃ العلمائے اسلام قائم کر لی۔ ضیاء کا دور حکومت آنے تک ریاستی اقتدار پر ان علماء کا کوئی اثر ونفوذ نہیں تھا۔ اس تمام عرصے میں تحریک پاکستان مسلمانوں کی ایک سیکولر تحریک رہی، نہ کہ اسلام کی تحریک۔

بہرنوع، جناح جیسے سیکولر پسند جو تحریک خلافت کے زمانے میں مسلم لیگ چھوڑ چکے تھے، دوبارہ لیگ میں شامل ہو گئے۔ اس وقت تک، بنیادی طور پر بدلے ہوئے سیاسی (اور آئینی) پس منظر کے لحاظ سے یہ ایک بدلی ہوئی مسلم لیگ بن چکی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم اقلیتی صوبوں جیسے یوپی اوراس کے تنخواہ دار طبقے کے بجائے اکثریتی صوبے اوران کے بااثر اور متمول جاگیردار توجہ کا مرکز بن گئے۔ حکومت ہند کے ایکٹ ۱۹۱۹ء کے تحت، Montogue-Chelmsford اصلاحات کے نفاذ کی وجہ سے یہ چیز وقوع پذیر ہوئی۔ اس ایکٹ کے تحت، صوبائی حکومت کے چند مخصوص محکموں میں، صوبائی سطح پر، ہندوستانی وزراء کو اختیارات منتقل کر دیئے گئے۔ اس سے ہندوستان کے اندر ایک نئی منطق داخل ہوگئی۔ اس وقت سے سرکاری ملازمتوں اور وظائف وغیرہ دینے کا اختیار مسلسل ہندوستانی وزراء کے ہاتھوں میں رہا۔ جس نے سیاسی حمایت کو وسیع کرنے کے عمل میں اپنا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔

یوپی کے مسلمان اور مسلم اقلیتی صوبے اوران کے تنخواہ دار اور پیشہ ور طبقے، جو مسلم لیگ کی طاقت کی خاص بنیاد تھے، اقلیت میں تھے اور حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے، اب میدان سے باہر ہو چکے تھے۔ نہ ہی مسلم لیگ اپنے طور پر بااثر جاگیرداروں کی حمایت حاصل کر سکی تھی۔ ان کی خود اپنی سیاست تھی۔ مسلم لیگ نے ان کی حمایت پر ہی انحصار جاری رکھا مگر اب یہ اس کے پہلے روپ کا ادنی سایہ تھا۔

پنجاب میں، مسلمان جاگیردار ہندو اور سکھ جاگیرداروں اور مشرقی پنجاب کی جاٹ برادری (سر چھوٹو رام کی قیادت میں) کے اشتراک اور Unionist پارٹی کے پرچم کے سائے تلے اکھٹا ہو جانے کی بدولت، پنجاب کی سیاست پر حاوی ہو گئے۔ اس پارٹی کے صدر سر فضل حسین تھے جو خود جاگیردار نہیں تھے مگر جاگیرداروں کی ضروریات سے ان سے زیادہ بہتر طور سے واقف تھے۔ جاگیرداروں کی حیثیت سے اپنے واضح طبقاتی مفادات کے ساتھ Unionist پارٹی نے اپنے نظریئے میں پنجابیت یعنی پنجابی قوم پرستی کو بھی شامل کر لیا۔ ہندوستان کے دیگر حصوں کی انقلابی

سیاست کے اثرات کے بارے میں وہ بہت زیادہ محتاط تھے۔ Unionists کو یقین تھا کہ انگریز ہندوستان پر ہمیشہ حکمرانی کرتے رہیں گے لہذا جب تک برطانوی حکومت کے ماتحت، معاملات خوش اسلوبی سے چلتے رہے انہوں نے اپنے مقاصد کو پنجاب پر حکومت کرنے، اس سے فائدے اٹھانے اور اسے بیرونی اثرات سے محفوظ رکھنے تک محدود کر رکھا تھا۔ جیسے ہی آزادی ملنے کے (کانگریس کی حکومت کے تحت) آثار نمایاں ہوئے، انہوں نے برطانوی دولت مشترکہ کے اندر رہتے ہوئے ایک آزاد پنجاب حاصل کرنے کو ترجیح دی۔ وزیر اعلیٰ سکندر حیات نے، فضل حسین کے جانشین، برطانوی سامراج کے اندر رہتے ہوئے ایک آزاد پنجاب کے لیے چرچل کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن، دراں صورت، یہ منصوبہ ناکام رہا۔ فضل حسین پنجابی متوسط طبقے کو دو حریف گروپس میں تقسیم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ شہری اور دیہی۔ دیہاتوں سے تعلق رکھنے والے تنخواہ دار اور پیشہ ور لوگوں کو جنہیں جاگیرداروں کی سرپرستی حاصل تھی، ترجیح دی گئی۔ دوسری جانب، سہولتوں سے محروم شہری مسلمان ایک ایسی اقلیت تھے جنہیں Unionists کے زیر حکومت پنجاب میں نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ سماجی بے انصافی سے دل برداشتہ ہو کر ان میں سے بہت سے لوگ، ان کی جوشیلی تقریروں سے متاثر ہو کر مجلس احرار کے بنیاد پرست مذہبی گروپس میں شامل ہو گئے۔ مسلم لیگ کمزور اور غیر موثر تھی اور Unionists پر اس کا اس قدر انحصار تھا کہ وہ اپنے طور پر ان لوگوں کی رہنمائی کے قابل نہیں تھی۔ پنجابی جاگیرداروں، بالخصوص فضل حسین کی نظر میں مسلم لیگ اتنی طاقتور حریف نہیں تھی کہ صوبے میں ان کے اقتدار کے لیے خطرے کا باعث بن سکے۔ وہ اسے برداشت کرتے رہے بلکہ اس کی سرپرستی بھی کی اور جب ضرورت پڑی تو اسے اپنی مقصد براری کے لیے استعمال کیا۔ چنانچہ، سکندر حیات نے بھی جناح کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیا۔

— ۴ —

۱۹۴۰ء کے عشرے کے وسط میں پہنچ کر، جب آزادی تک رسائی ایک حقیقت کے روپ میں نظر آنے لگی، پنجاب کے جاگیرداروں کو احساس ہوا، اول یہ کہ دولت مشترکہ میں رہتے ہوئے انہیں ایک آزاد پنجاب حاصل نہیں ہوگا، جو ان کی خواہش تھی۔ دوئم یہ کہ اگر انڈین نیشنل کانگریس کے

ماتحت پنجاب کو آزادی ملتی ہے تو یہ ان کی بقا کے لیے ایک مہلک خطرہ ثابت ہوگی۔ کانگریس زرعی اصلاحات (land reforms) کا پختہ عہد کر چکی تھی جس کے لیے خود پنڈت نہرو کی زیر صدارت ایک کمیٹی چند برسوں سے کام کر رہی تھی۔ اپنے طبقے کی بقا کی خاطر، پنجابی جاگیردار اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلم لیگ کے تحت پاکستان ان کے لیے ایک قابل عمل متبادل ہے۔ یہ اس لیے بھی زیادہ مناسب تھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر وہ لیگ میں شامل ہوتے ہیں تو وہ فی الاصل اس پر قابض ہو جائیں گے۔ وہ اسے اپنے قابو میں رکھیں گے۔ یہ نکتہ سمجھنے والوں میں سب سے پہلے شخص میاں ممتاز دولتانہ تھے اور وہ ۱۹۴۳ء میں مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ۱۹۴۵ء تک تقریباً تمام بااثر جاگیردار مسلم لیگ میں شامل ہو چکے تھے سوائے خضر حیات خان کے زیر اثر بچے کھچے کچھ لوگوں کے جو ابھی تک دولت مشترکہ میں رہتے ہوئے، ایک آزاد پنجاب حاصل کرنے کے خواب دیکھ رہے تھے جو انگریز انہیں دینے والے نہیں تھے۔ سندھ کی صورتحال بھی پنجاب سے ملتی جلتی تھی۔ لہٰذا آزادی کی نوبت آنے تک سندھ اور پنجاب کے بااثر جاگیردار مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے۔ اپنی ذات کی بقا میں دلچسپی کے سوا، مسلم لیگ میں شامل ہونے کے لیے انہیں کسی نظریے کی ضرورت نہیں تھی۔ کسان جن پر وہ کلی طور پر حاوی تھے اپنے زمینداروں کی ہدایت کے مطابق ووٹ ڈالتے تھے جس کے لیے انہیں کوئی نظریہ درکار نہیں تھا۔

چنانچہ، تحریک پاکستان کے پیچھے کوئی مذہبی نظریہ کارفرما نہیں تھا۔ اور مشرقی بنگال کے علاوہ، صحیح معنی میں، اس کی حمایت میں کوئی عوامی تحریک نہیں چلی۔ پنجاب اور سندھ کے بہت سے پیر صاحبان ان بڑے بااثر جاگیرداروں میں شامل تھے، جنہوں نے پاکستان کو قبول کر لیا۔ ان کے ایما پر ان کے مریدوں نے پاکستان کے لیے خوب خوشیاں منائیں۔ اس سے کچھ دانشوروں نے یہ تاثر لیا کہ پاکستان کے تصور نے ان کے اندر یہ جوش وولولہ پیدا کیا تھا جبکہ حقیقت حال یہ ہے کہ وہ یہ جشن اس لیے منا رہے تھے کہ ان کا پیر خوش ہے اور ان کے پیر کی خوشی کا سبب یہ تھا کہ اس نے لیگ میں شامل ہو کر کانگریس کے زرعی اصلاحات کے خطرے کو ٹال دیا تھا۔

'اسلامی' نظریے کا شور دراصل پنجاب میں مچایا گیا، مسلم لیگ کی جانب سے نہیں۔ اسلام کی دوہائی انتہا پسند تنظیم مجلس احرار نے دی جو مسلم لیگ کی پوری شدت کے ساتھ مخالفت کرتی تھی اور ان کے رہنماؤں کو کافر قرار دیتی تھی۔ یہ پنجاب کی اکلوتی عوامی تحریک تھی جس نے اسلام کے نام

کا سہارا لے کر پاکستان کے تصور کی مخالفت کی۔ مجلس احرار کی طاقت کی بنیاد شہری علاقوں کے چھوٹے بورژوا تھے۔ یہ وہ نچلا متوسط طبقہ تھا جسے Unionists پارٹی کی شہری علاقوں سے بے نیازی کی پالیسی کی بنا پر نظر انداز کر دیا گیا تھا جس کے ساتھ مسلم لیگ اشتراک کر چکی تھی۔

صرف بنگال کے اندر، مسلم لیگ نے ۱۹۴۵ء کے انتخابات کے موقع پر ایک حقیقی عوامی تحریک کی رہنمائی کی مگر یہ کوئی مذہبی تحریک نہیں تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات ہونے تک مسلم لیگ ڈھاکہ کے نواب خاندان اور ان کی ایک مختصر سی ہم خیال جماعت یعنی بنگالی جاگیرداروں کے کنٹرول میں تھی۔ ان کا مقابلہ کرشک پروجا پارٹی (Krishak Proja Party) سے تھا جس کی قیادت فضل الحق کر رہے تھے جن کی سیاسی طاقت کا انحصار کسان طبقے پر تھا۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے حتمی نتیجے میں دونوں پارٹیوں کے ووٹوں کی تعداد تقریباً برابر تھی اور انہوں نے مخلوط حکومت (coalition government) بنائی۔

۱۹۴۳ء میں بنگال میں پڑنے والے بڑے قحط میں ۳۵ لاکھ کے قریب وہ غریب کسان لقمہ اجل بن گئے جن کے پاس قحط کے دوران گذر اوقات کے لیے کوئی محفوظ رقم نہیں تھی۔ کسان لڑائی بھڑائی پر تل گئے۔ ان کی تحریک، تیبھاگا تحریک (Tebhaga movement) کے نام سے مشہور ہے جس کی مہم کمیونسٹوں کی قیادت میں آل انڈیا کسان سبھا نے چلائی۔ ۱۹۴۵ء کے انتخابات کے سلسلے میں بنگال کے کسانوں کو جوش دلانے کے پس منظر میں یہ تحریک شروع ہوئی۔ ۱۹۴۳ء میں ابوالہاشم نامی ایک نمایاں شخص بنگال کی صوبائی مسلم لیگ کے جنرل سیکریٹری منتخب ہو گئے۔ انہوں نے سوشلزم اور اسلام کا ایک غیر واضح مرکب (confused mixture) پیش کیا۔ انہوں نے مسلم لیگ کی حمایت کو ایک منظم شکل میں ڈھالنے کا کام سنبھال لیا جس کے لیے انہوں نے تیبھاگا تحریک کے مقامی دھڑوں کے سرگرم کارکنوں سے مدد لی۔ ڈھاکہ کے نواب خاندان اور اب تک بنگالی صوبائی مسلم لیگ کو کنٹرول کرنے والے ممتاز رہنماؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے، ابوالہاشم نے مسلم لیگ کی انتخابی مہم کو منظم کیا۔ جس میں انہوں نے چھوٹے کسانوں کی ٹھوس ضروریات اور معاشی مطالبات پر توجہ مبذول رکھی۔ اگر اس عوامی تحریک کو آگے بڑھانے میں کسی نظریئے کا دخل تھا، تو وہ مذہبی نظریہ نہیں تھا۔ انہوں نے مسلم لیگ کے پیچھے چلنے والے کسان طبقے کو طبقاتی نعروں کے ذریعے متحرک کیا تھا، مذہبی نعروں سے نہیں۔

چنانچہ، بنگال میں ۱۹۴۵ء کے الیکشن کی مہم میں مذہبی نظریئے کا کوئی دخل نہیں تھا۔ یہ مہم کلی طور پر بنگالی کسانوں کے معاشی مطالبات کی بنیاد پر چلائی گئی، ابوالہاشم اور ان کے رفقاء کی فطانت (genious) کی وجہ سے یہ تحریک کو با سانی آلودہ کر سکتے تھے۔ بنگالی کسان (جن کی غالب اکثریت مسلمان تھی) بہت بڑی حد تک جوٹ (jute) پر انحصار کرتے تھے جو ایک نقد فصل تھی اور اسی کے ذریعے وہ عالمی نقد معیشت (globalized cash economy) کے جال میں پھنس جاتے تھے۔ ان کا فوری تنازعہ تاجروں اور ساہوکاروں سے تھا۔ جو اتفاق سے سب ہندو ہوتے تھے۔ ابوالہاشم نے ان تمام معاملات کو خالصتاً معاشی، طبقاتی مسائل سمجھ کر حل کرنے کی کوشش کی اور انہیں فرقہ وارانہ کشیدگی کا رنگ اختیار کرنے سے بچایا۔ انہوں نے کسانوں سے وعدہ کیا کہ مستقبل کی پاکستانی حکومت، ان کی اپنی حکومت ہوگی۔ کسانوں کا راج ہوگا۔ وہ حکومت ان کے قرضوں میں بتدریج کمی کرے گی اور تاجروں کو ان کے مفادات کے خلاف قیمتیں مقرر کرنے سے روکنے کے لیے عملی اقدامات کرے گی۔ کسانوں سے زمینداری سسٹم ختم کرنے کا وعدہ بھی کیا گیا۔ بنگال کے کسانوں کو یقین دلایا گیا کہ پاکستان میں کسانوں کا راج ہوگا۔ اگر اس سارے عمل کے پیچھے کوئی نظریہ تھا تو ہم اسے کسان نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ بنگال کا معاملہ، جاگیردارانہ نظام میں جکڑے ہوئے پنجاب اور سندھ سے بالکل مختلف تھا۔ ابوالہاشم کی کامیاب انتخابی مہم کی بدولت لیگ نے صوبائی اسمبلی میں کل ۱۲۱ مسلم نشستوں میں سے ۱۱۴ نشستیں حاصل کر لیں۔ اس میں مذہبی نظریئے کا کوئی دخل نہیں تھا، لفاظی کی حد تک بھی نہیں۔ مگر، آخر میں کسانوں کو فریب دیا گیا (ہمیشہ کی طرح) ابوالہاشم سے اپنے مقاصد پورے کروا لینے کے بعد طاقتور ڈھاکہ کے نواب گروپ کو انہیں اپنے راستے سے ہٹانے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ فروری ۱۹۴۷ء میں انہیں غیر معینہ مدت کی رخصت پر ان کے آبائی گاؤں بردوآن (Burdwan) بھیج دیا گیا۔ بنگال کے مسلم جاگیردار دوبارہ مسلم لیگ پر قابض ہو گئے۔ یہ ایک طویل کہانی ہے اور بجائے خود ایک دکھ بھری داستان ہے۔

حتمی نتیجہ، جو ہم سب کے سامنے ہے، یہ نکلا کہ ہمیں ایک ایسا پاکستان ملا جس پر جاگیردار حاوی تھے (مغربی پاکستان میں اور مشرقی پاکستان میں بھی) جنہوں نے حکمران بیوروکریسی سے گٹھ جوڑ کر لیا۔ حکمران گروپ میں جلد ہی انتہائی طاقتور ملٹری بھی شامل ہوگئی۔ پنجاب اور سندھ میں

جاگیردار الیکشن میں کامیاب ہوتے تھے اور اس طرح انہوں نے اپنی جاگیردارانہ اقدار برسوں تک ہمارے اوپر مسلط رکھیں۔ بنگال میں زبردست عوامی کامیابی کے باوجود، تقسیم کے وقت بنگالی مسلم جاگیردار دوبارہ اقتدار پر قابض ہوگئے۔ قیام پاکستان کے وقت، پاکستان کا مسئلہ مذہبی نظریہ نہیں تھا، بلکہ زیادہ صحیح یوں ہے کہ اس کا مسئلہ جاگیرداروں کا غلبہ تھا۔

مولوی صاحبان کے موجودہ دعووں کے برعکس، مسلم لیگ نے تحریک خلافت کے درمیانی وقفے کو چھوڑ کر، اپنے سارے سیاسی سفر میں تواتر کے ساتھ اپنا سیکولر موقف برقرار رکھا۔ اسلامی نظریئے کو مسلم لیگ کے پلیٹ فارم پر لانے کے لیے کئی مرتبہ کوشش کی گئی۔ لیکن ایسی کوششیں بہت کم ہوئیں اور ہمیشہ ناکام رہیں۔ اختصار کی خاطر، صرف ایک مثال کافی ہوگی۔ اسلامی نظریے کو مسلم لیگ کے پلیٹ فارم پر لانے کی ان چند کوششوں میں سے ایک کوشش (attempt) کا ذکر شریف الدین پیرزادہ نے مسلم لیگ کی دستاویزات کے اپنے مرتبہ مجموعے میں کیا ہے۔ ۱۹۴۳ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے دہلی کے اجلاس میں، عبدالحمید قاضی نامی شخص نے اس اجلاس میں اپنی تجویز کردہ قرارداد پیش کرنے کے لیے اراکین کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ قرارداد کا مقصد، مسلم لیگ کو اسلامی نظریہ تسلیم کرنے اور ایک اسلامی ریاست کی تخلیق کا پابند بنانا تھا۔ فوراً ہی ہر ایک رکن کی جانب سے قاضی صاحب پر زور ڈالا گیا کہ وہ اپنا یہ ارادہ ترک کر دیں۔ مسلم لیگ کے اندر، مذہبی پارٹیوں کے نقطہ نظر سے وسیع پیمانے پر اختلاف پایا جاتا تھا جس کے باعث مذہبی انتہا پسند بے اثر اور غیر اہم ہوگئے جو آل انڈیا مسلم لیگ اور اس کی قیادت کے کٹر مخالف تھے اور انجام کار قیام پاکستان کے بھی۔

مذہبی پارٹیاں، جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، تحریک پاکستان کی شدید مخالف تھیں۔ پنجاب اور سندھ میں بااثر جاگیرداروں کی طاقت ۱۹۴۵ء کے انتخابات کے لیے درکار حمایت حاصل کرنے کے لیے خود ہی کافی تھی اور یہاں کسی عوامی تحریک کی ضرورت نہیں تھی اور نہ ہی کوئی عوامی تحریک واقعتاً چلی۔ ہر شخص، جس نے پنجاب کے کسی گاؤں میں اچھا خاصا وقت گزارا ہے، اس بات کو محسوس کیا ہوگا۔

مشرقی بنگال میں، جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں حقیقت میں ایک طاقتور عوامی تحریک چلی۔ تیبھا گا تحریک کے دھڑوں کی مدد سے، اس تحریک کی رہنمائی ایک غیر معمولی شخصیت ہاشم خان نے

کی۔ان کے نعرے، بہرصورت، واضح طور پر سیکولر تھے۔شہروں کے اندر درحقیقت مختلف موقعوں پر عوامی مظاہرے کیے گئے۔وہ مسلمانوں کے مطالبات کے حق میں نعرے لگاتے تھے اور یہ نعرے اسلام کے کسی مخصوص معنی میں نہیں تھے، اگرچہ کبھی کبھار اسلام کے نام کی آواز بھی ان میں شامل ہوجاتی تھی۔لیکن اس بنا پر اسے ایک اسلامی عوامی تحریک نہیں کہا جاسکتا۔کانگریس اور انگریزوں کے ساتھ، اعلیٰ سطحی مذاکرات کے ذریعے سارے معاملات طے کیے جاتے تھے۔جب جناح نے پاکستان کے سیکولر نظریے کا اعلان کیا تو وہ اس تسلیم شدہ سیکولر نظریے پر مبنی موقف بیان کررہے تھے جس پر مسلم لیگ اپنے سارے سیاسی سفر کے دوران سختی سے عمل پیرا رہی۔بنیاد پرست اسلامی نظریے کا پاکستان کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں تھا، اگرچہ اسلامی بنیاد پرستی کے ہم عصر نظریہ سازوں، بشمول دانشوروں کا دعویٰ ہے کہ اسلامی نظریے اور نعروں کی بدولت ہی پاکستان قائم ہوا اور یہ کہ اسی بنا پر اس کے مستقبل کا فیصلہ کرنے کا اختیار بھی انہی کو حاصل ہے۔

علامہ اقبال اور مردِ مومن: مسلمان مردانگی کا دعویٰ

ڈاکٹر روبینہ سہگل

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
(مردِ مسلمان۔ضربِ کلیم)

جہاں اکبراله آبادی کی شاعری میں ہمیں ایک کرب نظر آتا ہے جو مسلمانوں کی کھوئی ہوئی طاقت اور مردانگی کا نتیجہ تھا، وہاں علامہ اقبال کی شاعری میں ایک نئے تصور کی تشکیل ملتی ہے جو مسلمانوں کی بہادری، جرأت، شجاعت اور کارناموں پر مبنی ہے۔علامہ اقبال ماضی کے مسلمانوں کی شان و شوکت اور دلیری کو داد پیش کرتے ہیں اور مسلمان نوجوانوں میں جوش و جذبہ پیدا کرنے کی غرض سے ایک مضبوط، طاقتور اور کامیاب ہیرو کی تصویر کشی کرتے ہیں۔

علامہ اقبال ایک ایسے دور میں شاعری کر رہے تھے جب مسلمان شکست سے دوچار تھے اور افسردگی کے عالم میں تھے۔تاہم سیاسی طور پر مستقبل میں ایک مسلمان ریاست کے قیام کا خواب بھی پورا ہوتا ہوا نظر آتا تھا۔اس خواب کی تعبیر کے لیے ضروری تھا کہ مسلمانوں میں گرم جوشی پیدا کی جائے، انہیں ان کی کمزوریوں سے آگاہ کیا جائے اور ان کی مایوسی کی کیفیت دور کی جائے۔معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے دانستہ اپنی شاعری کو اس سیاسی اور قومی مقصد کی نذر کر دیا۔وہ قوم، ملت، امت اور اسلام کے بارے میں لکھنے لگے جب کہ ماضی میں ان کی شاعری میں اِک وسعت دکھائی دیتی ہے اور موضوعات کے اعتبار سے ان کے ہاں کمی نہیں تھی۔مثال کے طور پر وہ خودی، عشق، محبت اور دیگر انسانی تجربات اور احساسات کے بارے میں شاعری کیا کرتے تھے۔البتہ ان کی بعد کے دور کی شاعری میں اُمت، ملت اور مسلمان قوم کو جگانے کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔

شمالی ہندوستان کی مسلمان اشرافیہ کو بیدار کرنے کی غرض سے اقبال نے ایک سنہری مسلمان دور کی تصوراتی ساخت کی۔اس دور میں مسلمان فتح یاب تھے،مضبوط اور دلیر تھے اوران کی شان و شوکت،ان کی تہذیب اوران کی ثقافت اور علم وادب پر دنیا رشک کرتی تھی۔تاہم بعد میں یہ زوال پذیر ہوئے اور انہوں نے اپنی مشہور ومعروف صلاحیتیں اور خوبیاں کھودیں اور شکست خوردہ ہوگئے۔سنہری دور کی رومانی تشکیل عموماً قوم پرستی کے ایسی مرحلے پر کی جاتی ہے جب کوئی قوم یا گروہ مایوسی سے دوچار ہواور ہمت ہار چکا ہو۔اقبال کا خیال تھا کہ ماضی کا وہ سنہری دور پھر سے آسکتا ہے اور اگر مسلمان فعال ہو جائیں تو وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت کا احیاء کر سکتے ہیں۔ان کے خیال میں دلیری، جرأت اور بہادری بنیادی طور پر مسلمانوں کی صفات تھیں جو کہ دب تو سکتی ہیں، لیکن مکمل طور پر ختم نہیں ہوسکتی تھیں۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے ضروری تھا کہ دوبارہ حاوی ہونے کے لیے وہ اپنی اصل ذات اور پوشیدہ صفات کو نئے سرے سے اجاگر کریں۔

مردِ مومن کا تصور

علامہ اقبال کی شاعری میں مردِ مومن کا تصور وسیع اور پیچیدہ ہے۔ یہ قدیم یونان کی دیومالائی قصوں سے اخذ کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔اس کی صفات ایک عام مرد کے مقابلے میں اتنی حیرت انگیز ہیں کہ یہ کوئی حقیقی شخص نہیں ہوسکتا۔ یہ صرف قصہ کہانیوں میں پایا جا سکتا ہے۔ یہ بے حد بہادر اور جرأت مند ہے، عقل و ہنر سے بھرپور ہے، فولاد کی طرح سخت اور ریشم کی طرح نرم ہے، دوستوں کا یار اور دشمنوں کے لیے خوف کی علامت ہے۔ یہ خوب صورت اور دلکش ہے لیکن اسے اپنی جنسی قوت پر بے پناہ قابو ہے۔حوریں اسے چاہتی ہیں مگر یہ حوروں کی دلکشی سے بے نیاز ہے۔

ایک قوم جو انگریز کے ہاتھوں شکست کھا کر خود کو بے یارومددگار محسوس کر رہی تھی اور برطانوی سامراج کی دوررس تبدیلیوں سے خوف زدہ اور خفا تھی، اس قسم کے تصور کی متمنی نظر آتی تھی۔اسے انتظار تھا کہ کوئی اسے سامراجیت اور غلامی کی زنجیروں سے آزاد کروائے۔انگریز قانون، تعلیم اور تہذیب وثقافت میں پے در پے تبدیلیاں لا رہے تھے جو مسلمانوں کو اپنی تہذیب پر حملہ محسوس ہوتی تھیں۔انہیں ڈر تھا کہ ان کی حکومت مٹنے سے ان کی شناخت مٹ جائے گی، لہٰذا انہیں نجات کی ضرورت تھی اور کسی ایسے مسیحا کے انتظار میں تھے جو ان کو بیدار کرے اور کامیابی کی منزل پر گامزن

کرے۔ مردِمومن اگرچہ مسلمانوں کے ماضی کے اجتماعی شعور کی پیداوار تھا، ایک طاقتور فرنگی قوم سے نجات کے لیے اس کی پھر سے ضرورت آپڑی تھی۔ یہ بھوت پریت کی کہانیوں کا ہیرو معلوم ہوتا تھا جو پہاڑوں کو ہلا سکتا تھا، سمندروں کا سینہ چیر سکتا تھا، صحراؤں کو فتح کرسکتا تھا اور دشمن اس کے نام سے کانپتے ہیں۔ یہ ہردم شہادت کے لیے تیار تھا اور موت سے نہیں ڈرتا تھا بلکہ خود موت کو للکارتا تھا۔

'مردِمومن' بذاتِ خود سامراجی سوچ اور جارحانہ جذبات کی پیداوار تھا۔ یہ دشمنوں کی سرزمین پر اپنا سکہ جما سکتا تھا اور انہیں باآسانی زیر کرسکتا تھا۔ دراصل اقبال کی شاعری میں 'مردِمومن' ایک تشبیہ اور استعارے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بار بار اقبال کی شاعری میں نمودار ہوتا ہے۔ خاص طور پر جب جنگجوئی کی ترغیب دی جارہی ہو، اور جارحیت کے جذبات کو ابھارا جارہا ہو۔ قوم پرستی کے احساسات کو ابھارنے میں بھی 'مردِمومن' کا اہم کردار ہے۔ پاکستان کے تمام قومی تہواروں پر ملی ترانوں اور نغموں میں خصوصاً دورانِ جنگ 'مردِمومن' کے تصور کا کثرت سے استعمال ہوتا ہے۔ جارحانہ اور جنگجو ریاستوں کے لیے 'مردِمومن' ایک ناگزیر اور اہم تصور ہے۔

اگرچہ 'مردِمومن' کوئی تاریخی حقیقت نہیں ہے بلکہ ایک تصوراتی داستان ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ 'مردِمومن' اور 'مردِمسلمان' پر مبنی شاعری پاکستان میں سب سے زیادہ یاد کی جاتی ہے اور قومی ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر اقبال کی دیگر شاعری کی نسبت اس شاعری کا زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ اقبال کے شعر ٹیلی ویژن اسکرین پر دکھائے جاتے ہیں اور قوم پرست اور ملت پرست نظموں کے گیت سنائے جاتے ہیں۔ درسی کتب میں بھی بچوں کو زیادہ تر اقبال کی جنگجوانہ اور قومیت پر مبنی شاعری سے روشناس کروایا جاتا ہے۔ اقبال کے دوسرے پہلوؤں کو نظرانداز کردیا جاتا ہے جبکہ ان کی کچھ شاعری مزدوروں کے حقوق اور انقلاب سے متعلق بھی ہے۔ ان کی خودی کے تصور پر مبنی فلسفیانہ شاعری سے عموماً نصاب عاری ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بات اہم ہے کہ اقبال کی کونسی سوچ کو ریاست اپناتی ہے اور کون سے خیالات کو اجاگر نہیں ہونے دیتی۔ جن نظریات کو ریاست دانستہ طور پر نظرانداز کرتی ہے۔ اقبال کی شاعری کے تصور میں نہیں سما پاتے۔ انہیں فراموش کردیا جاتا ہے اور عام طور پر لوگ اقبال کی سوچ کا ایک ہی پہلو دیکھ پاتے ہیں۔ 'مردِمومن' اقبال کی شاعری کے ان پہلوؤں کا حصہ ہے جنہیں قومی ریاست فخر سے تسلیم کرتی ہے

اور جن کا استعمال ریاست اپنے لیے جواز قائم کرنے کی غرض سے کرتی ہے۔ یہ قابلِ قبول اقبال ہے جسے اپنایا جا سکتا ہے۔

اقبال کی دو نظمیں جو پاکستان میں بے حد مشہور ہیں اور نصابی کتب میں بھی پڑھائی جاتی ہیں، وہ ہیں 'شکوہ' اور 'جوابِ شکوہ'۔ ان دونوں نظموں کے شعر بہت مقبول ہیں اور اکثر قومی تہواروں اور تقریبات پر پڑھے جاتے ہیں۔ 'شکوہ' میں اقبال بطور ایک مضطرب ہندوستانی مسلمان اپنے خدا سے مخاطب ہیں اور مسلمانوں کی خستہ حالت پر گلہ کرتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے کارناموں اور فتوحات کا ذکر کرتے ہیں اور بھولے ہوئے خدا کو یاد دلاتے ہیں کہ ماضی میں ہمیشہ مسلمانوں نے خدا کے نام پر تلوار اٹھائی اور خشکی، سمندروں، دریاؤں اور جنگلوں میں معرکہ آرائی کی، جنگیں کی اور کافروں کو شکست دی۔ اسلام کی نام پر مسلمانوں نے خون بہایا، اپنی جانیں قربان کیں اور اسلام و دین کا نام روشن کیا۔ مسلمانوں کے نمائندے کے طور پر وہ خدا سے سوال کرتے ہیں کہ پھر بھی مسلمان اس قدر مشکل آزمائش کے دور سے کیوں گذر رہے ہیں۔ ان پر اتنے مصائب کیوں ہیں؟ وہ شکستہ حال کیوں ہیں اور جہاں کافروں کو کامیابی حاصل ہے، وہاں مسلمان تڑپ کیوں رہے ہیں اور تلملا کیوں رہے ہیں؟ اقبال کے انداز میں وہ شکوہ ہے جو اپنوں سے ہوتا ہے (یعنی خدا ہمارا ہے) مگر وہ خدا دوسروں اور غیروں پر مہربان ہے اور اپنوں (یعنی مسلمانوں) کا حال برا ہے۔ 'شکوہ' کے چند شعر درج ذیل ہیں جن سے اقبال کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے۔

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر

تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام تیرا
قوتِ بازوِ مسلم نے کیا کام تیرا

پر تیرے نام پہ تلوار اٹھائی کس نے
بات جو بگڑی ہوئی تھی وہ بنائی کس نے

صفحہ دہر سے باطل کو مٹایا ہم نے
نوعِ انسان کو غلامی سے چھڑایا ہم نے

پھر بھی ہم سے یہ گلہ ہے کہ وفادار نہیں
ہم وفادار نہیں تو بھی تو دلدار نہیں

رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

شکوہ ایک طویل نظم ہے جس کا موضوع مسلمانوں کی پسماندگی ہے اور خدا سے سوال ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے۔قوم پرستی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ شکست خوردہ یا پسماندہ گروہوں کو چاروں جانب دشمن نظر آتے ہیں جو ہر دم انہیں نقصان پہچانے کی کوشش میں رہتے ہیں۔قوم کے اندر ظلم اور ناانصافی کا شاید احساس ہوتا ہے اور ہر دم دل پر لگائے گئے گھاؤ کو یاد کیا جاتا ہے تاکہ جنگ کا جذبہ قائم رہے۔قوم کو ہر وقت یہ یاد کروانا ضروری ہوتا ہے کہ ماضی میں اس پر ظلم ڈھائے گئے اور اس کے جوانوں، شہیدوں اور غازیوں نے اپنا خون بہا کر، قربانیاں دے کر اس کا دفاع کیا۔اجتماعی یادداشت کی تشکیل کچھ یوں کی جاتی ہے کہ قوم کے امراء اجتماعی ظلم وستم کو فراموش نہ کر پائیں۔قومی یادداشت کی ساخت کرنے کے بعد اسے نصابی کتب، تاریخ کی کتابوں، قومی نغموں اور ترانوں میں محفوظ کرلیا جاتا ہے۔قومی تہواروں پر ان واقعات کو تروتازہ کیا جاتا ہے تاکہ قوم کے نوجوان ماضی کے کارناموں سے حوصلہ افزائی اور جوش وجذبہ حاصل کرسکیں۔ماضی کی تعمیرِ نو میں عظیم کارناموں اور دلیرانہ عمل کو خوب سراہا جاتا ہے۔اقبال کی نظم 'شکوہ' میں مسلمانوں کے کارناموں کی تعریف کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

تھے ہمیں ایک ترے معرکہ آراؤں میں
خشکیوں میں کبھی لڑتے کبھی دریاؤں میں

دیں اذانیں کبھی یورپ کے کلیساؤں میں
اور کبھی افریقہ کے تپتے ہوئے صحراؤں میں

شان آنکھوں میں نہ جچتی تھی جہانداروں کی
کلمہ پڑھتے تھے ہم چھاؤں میں تلواروں کی

ہم جو جیتے تھے تو جنگوں کی مصیبت کے لیے
اور مرتے تھے ترے نام کی عظمت کے لیے

ٹل نہ سکتے تھے اگر جنگ میں اَڑ جاتے تھے
پاؤں شیروں کے بھی میداں سے اکھڑ جاتے تھے
تجھ سے سرکش ہوا کوئی تو بگڑ جاتے تھے
تیغ کیا چیز ہے ہم توپ سے لڑ جاتے تھے
توڑے مخلوقِ خداوند کے پیکر کس نے؟
کاٹ کے رکھ دیئے کفار کے لشکر کس نے؟
دَشت تو دشت ہیں، دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
بحرِظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے

یہ تمام شعر مسلمان مردوں کی بہادری کی مثالیں ہیں۔ ان سے ظاہر ہے کہ قوم پرستی کی تشکیل میں جنگ وجدل اور خوں ریزیوں کا کتنا بڑا کردار ہے۔ ان اشعار میں مسلسل جنگ کی عکاسی ہے اور جنگ سے مسلمانوں کی بہادری کی تصویر پیش کی جارہی ہے۔ جنگ وجدل، تلوار، موت، خوں ریزی، فتح، لشکر، تیغ، توپ، ایسے تصورات ہیں جو اقبال کی اس نوعیت کی شاعری میں کثرت سے ملتے ہیں۔ ان تمام تصورات کا مردانگی کے تصور سے گہرا رشتہ ہے کیونکہ جنگجو ہونا، فتح حاصل کرنا، لڑنا تیغ اور شمشیر کا استعمال کرنا ان تمام عوامل سے مرد ہونے کو منسوب کیا جاتا ہے۔ عورتوں کے لیے ایسے اعمال غیر مناسب سمجھے جاتے ہیں۔ لہٰذا جہاں اقبال قوم پرستی اور ملت پرستی کی ایک خاص وضع کی تشکیل کر رہے تھے، وہاں وہ مردانگی کے بھی مخصوص تصورات کی تعمیر کر رہے تھے۔ مسلمان مرد کے تصور کی تعمیر میں انہوں نے تیغ، تلوار، شمشیر، جنگ اور خنجر ہی نہیں بلکہ خونخوار جانوروں کا بھی استعمال بہت کیا۔ ان میں خاص طور پر شیر اور شاہین قابلِ ذکر ہیں۔ تیغ، شمشیر اور خنجر کی چند مثالیں پیش ہیں۔

تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں
خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا
(ترانۂ ملی۔ بانگِ درا)

عزائم کو سینوں میں بیدار کردے
نگاہِ مسلماں کو تلوار کردے
(طارق کی دعا۔ بالِ جبریل)

سوچا بھی ہے اے مردِ مسلماں کبھی تو نے
کیا چیز ہے فولاد کی شمشیرِ جگردار
قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرار
(آزادیٔ شمشیر کے اعلان پر۔ضربِ کلیم)

شمشیر و خنجر مسلمان مرد کی برتری کی علامت تھے اور مردِ مومن کی ذات کا حصہ تھے۔اسی طرح خونخوار جانور اور اونچی پرواز کرنے والے پرندے اقبال کی شاعری میں مسلمان مرد کی شناخت کا ذریعہ بنتے ہیں۔مندرجہ ذیل اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے جانور مردِ مومن کی بہادری اور برتری کے لیے تشبیہ اور استعارے تھے۔

نہیں ترا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہین ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر
(ایک نوجوان کے نام۔بالِ جبریل)
آئینِ جواں مرداں! حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی
(بالِ جبریل)

اقبال کے نزدیک جہاں مسلمان مرد جانثار و جانباز تھے اور ہیبت ناک تھے، وہاں وہ پُراسرار تھے اور ان میں ایسی خوبیاں تھیں جو عام آدمیوں میں نہیں ہوتیں۔طارق کی دعا کے مندرجہ ذیل شعر اس عنصر کو اجاگر کرتے ہیں۔

یہ غازی یہ تیرے پُراسرار بندے
جنہیں تو نے بخشا ہے ذوقِ خدائی
دو نیم اِن کی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی
شہادت ہے مطلوب و مقصود مومن
نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی

مردِمومن دنیاوی آسائشوں اور آرام اور مال سے بے نیاز ہے، اسے نہ مالِ غنیمت سے دلچسپی ہے اور نہ آرام وآسائش اور خوبصورتی سے۔ یعنی مردِمومن عالمِ انسانی کی خواہشات سے بالاتر ہے۔ کیونکہ وہ دیومالائی قصوں کا ہیرو ہے اور ایک عام شخص نہیں ہے۔ وہ صرف شہادت کا طلب گار ہے، نہ مال ودولت کا اور نہ حسن ودلکشی کا۔ عالمِ خواہشات سے پاک ہونا اکثر عظمت اور برتری کی نشانی سمجھا جاتا ہے اور مردِمومن عظیم اور برترقسم کی مخلوق تھا۔ اس بات کی دلیل ایک اور شعر میں ملتی ہے۔

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن
حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن
(جنت میں۔ضربِ کلیم)

یہاں فرشتے گواہی دیتے ہیں کہ مومن دلکش ہے مگر جنت کی حوروں کو شکایت ہے کہ مومن کو ان میں دلچسپی نہیں کیونکہ وہ انسانی خواہشات سے بہت آگے ہے۔ نہ صرف یہ کہ مردِمومن بہت جرأت منداور بہادر ہے، اور دنیاوی خواہشات سے آزاد ہے، بلکہ وہ عاقل اور فلسفی بھی ہے۔ مثال کے طور پر علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ۔

ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلمان کو ٹوکے
حرّیت افکار کی نعمت ہے خداداد
(آزادی۔ضربِ کلیم)

اور چونکہ مردِمومن ایمان سے بھی سرشار ہے، اسے مٹانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ بقول اقبال۔

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا
توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں ہے مٹانا نام و نشاں ہمارا
(ترانۂ ملی۔ بانگِ درا)

مردِمومن کو مٹایا نہیں جاسکتا کیونکہ وہ اپنے سینے میں ایمان رکھتا ہے۔ دیومالائی قصوں کے ہیروز

کو مٹانا بھی مشکل ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ مردِ مومن کا تصور عام لوگوں سے بہت ہٹ کر دیوہیکل شے کا ہے۔ اس کی صفات عام مردوں سے بہت زیادہ ہیں اور یہ کوئی غیر انسانی چیز معلوم ہوتا ہے۔

مردِ مومن کے تصور کی ساخت میں نہ صرف استعاروں اور تشبیہات کا کثرت سے استعمال ہے بلکہ اقبال کافر اور مومن کو متضاد صفات سے نوازتے ہیں۔ ایک نظم میں اقبال ان دونوں کا یوں موازنہ کرتے ہیں۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اُس میں ہیں آفاق

(کافر و مومن ۔ ضربِ کلیم)

یعنی مومن کی شخصیت میں ایک وسعت ہے اور کافر کی شخصیت محدود ہے۔ متضاد صفات کو اجاگر کر کے اقبال یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ دونوں بالکل ایک دوسرے کے برعکس ہیں اور ان میں کوئی بات یکساں نہیں، اور کوئی مشابہت نہیں ہے۔ کئی اور نظموں میں بھی اقبال اس حکمت عملی کو جاری رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ فرماتے ہیں۔

پوشیدہ ہے کافر کی نظر سے ملک الموت
لیکن نہیں پوشیدہ مسلماں کی نظر سے

(ہارون کی آخری نصیحت ۔ بالِ جبریل)

اپنی حیرت انگیز صلاحیتوں کی وجہ سے مومن وہ کچھ دیکھ سکتا ہے۔ سمجھ سکتا ہے اور جانچ لیتا ہے، جو کافر اپنے محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتا۔ مومن کے مقابلے میں کافر جسمانی طور پر بھی کمزور ہے۔ مثال کے طور پر اقبال فرماتے ہیں۔

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

یہی نظریہ کہ مردِ مسلمان کے اندر اس قدر جذبہ و جوش ہے کہ وہ ہتھیاروں اور اوزاروں پر انحصار نہیں کرتا، مندرجہ ذیل شعر میں بھی ملتا ہے۔

اُس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورتِ فولاد (اسرارِ پیدا ۔ ضربِ کلیم)

اگر چہ اقبال کے ہاں شمشیر، تیغ، فولاد اور خنجر کے استعاروں کا کثرت سے استعمال ہے، مومن کی ذات ہی اس قدر وسیع اور طاقتور ہے کہ اسے ان ہتھیاروں کی ضرورت ہے۔ ایک دفعہ پھر ایک ایسی ہستی کی جانب علامت ہے جو عام انسانوں سے بہت زیادہ صلاحیت کی مالک ہے اور انسان اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ تاہم مردِ مسلمان میں محض جرأت و عقل اور بے نیازی ہی نہیں بلکہ جوش و جنون بھی ہے اور جوش کے بغیر وہ راکھ کا ڈھیر ہے۔ مثال کے طور پر اقبال فرماتے ہیں۔

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے
(ساقی نامہ۔ بالِ جبریل)

جہاں ایک طرف ہمیں اقبال کے ہاں فولاد جیسے سخت استعاروں کا استعمال دکھائی دیتا ہے، وہاں دوسری طرف مردِ مومن نرم جذبات بھی رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نرم و نازک جذبات دوستوں کے لیے محدود ہیں۔ کافروں اور باطلوں کے لیے وہ صرف خوف و خطر کی علامت ہے۔ ان کی نظم 'مردِ مسلمان' کے چند اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ہستی میں متضاد صفات ہیں۔

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
(مردِ مسلمان۔ ضربِ کلیم)

ایک اور نظم میں اقبال مومن کی کچھ یوں تعریف کرتے ہیں۔

ہو حلقۂ یاراں تو ریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
(مومن۔ ضربِ کلیم)

یعنی دوستوں کی محفل ہو تو مومن ریشم کی طرح نرم ہے اور حق و باطل کی جنگ ہو تو فولاد کی طرح سخت۔ یہاں ریشم کی نرمی کا فولاد کی سختی سے مقابلہ کیا گیا ہے اور مومن ان دونوں متضاد خوبیوں کا

مالک ہے۔ لہٰذا اقبال کے ہاں مومن کی صرف یکطرفہ شناخت نہیں ہے، بلکہ وہ ہر طرح کی محفل میں بخوبی سما سکتا ہے اور حسبِ حال صلاحیت کو بروئے کار لا سکتا ہے۔

اقبال کی سوچ میں ہمیں ایک طرف قوم کے لیے جواں مردی، ایثار اور قربانی کی ضرورت نظر آتی ہے، وہاں دوسری طرف وہ وطن اور وطنیت کے جذبات کو ترک کرتے ہیں اور مسلم امت کے لیے ایک ہو جانے کو اہم مانتے ہیں۔ مردِ مومن کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ وطن کی حفاظت کرے بلکہ مسلمان قوم وملت کا رکھوالا بھی ہو اور یہ قوم کسی ایک وطن اور اس کی سرحدوں میں قید نہیں بلکہ بہت وسیع ہے اور جہاں بھی مسلمان موجود ہیں، وہ اسی ایک قوم وملت کا حصہ ہیں۔ امت کا تصور محدود قوم پرستی کے تصور کے مقابلے میں بہت وسیع تھا۔ بقول اقبال ؎

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورتِ ماہی

ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

(وطنیت۔ بانگِ درا)

مردِ مومن اور سامراجیت

مسلمانوں اور مردِ مسلمان کو وطنیت کی حدود سے آگے نکل کر زیادہ وسعت سے دیکھنے کی وجہ سے اقبال کے اندر ایک سامراجیت کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس سامراجی ذہنیت سے جارحانہ جذبات بھی جڑے ہوتے ہیں کیونکہ ان کے بغیر سامراجی عمل مکمل نہیں ہو پاتا۔

اقبال کی ابتدائی دور کی شاعری میں ہمیں وطن سے محبت اور وطنیت کا عنصر نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر جو شاعری ۱۹۰۵ء سے قبل کی گئی، اس میں ہندوستانی شناخت نمایاں نظر آتی ہے۔ اس دور میں اقبال لکھتے ہیں ؎

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا
غربت میں ہوں اگر ہم رہتا ہے دل وطن میں
سمجھو ہمیں وہیں بھی، دل ہو جہاں ہمارا
پربت وہ سب سے اونچا، ہمسایہ آسماں کا
وہ سنتری ہمارا، وہ پاسباں ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا
(ترانہ ہندی۔ بانگِ درا)

مندرجہ بالا اشعار میں اقبال ہندوستان کو اپنا وطن قرار دیتے ہیں اور اس کی تعریف کرتے ہیں۔ وہ اپنی پہچان ہندی بتاتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ مذہب آپس میں دشمنی کی رغبت نہیں دیتا۔ اس دور تک اقبال قومی شناخت کو وطن اور ہندوستان سے جوڑتے ہیں اور خود کو فخر سے ہندی کہتے ہیں۔ وہ مذہب کو تفریق کا سبب نہیں بنانا چاہتے۔ اسی دور کی لکھی ہوئی ایک اور نظم میں علامہ اقبال وطن کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

یونانیوں کو جس نے حیران کردیا تھا
سارے جہاں کو جس نے علم و ہنر دیا تھا
مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا
ترکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میر عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

بندے کلیم جس کے پربت جہاں کے سینا
نوحِ نبی کا آکر ٹھہرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بام فلک کا سینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اس دور میں اقبال کے نزدیک قومیت خطے سے جڑی ہوئی تھی اور قوم کی شناخت اس کی زمینی سرحدوں سے منسوب تھی۔ ان کے ہاں نانک بھی اہم تھے اور وہ وطن کو خوشی ومسرت کی جگہ مانتے تھے۔ تاہم بعد میں سیاسی ومعاشرتی تبدیلیوں کی وجہ سے اقبال کا تصور وطن سے ہٹ کر ملت سے جڑ جاتا ہے۔ ملت مذہب سے منسوب تھی اور وطن کی سرحدوں کے مقابلے میں وسیع تھی کیونکہ مسلمان دنیا کے مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ امت اور ملت کا تصور وطن کے محدودانہ تصور سے بہت بڑا تھا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو کسی ایک وطن کی حدود سے آزاد کر کے ان کی شناخت کو وسیع کرنا مقصود تھا۔ چنانچہ ۱۹۰۸ء کے بعد لکھی گئی نظموں میں واضح تبدیلی دکھائی دیتی ہے۔ ان تبدیلیوں کا سیاسی اور تاریخی پس منظر یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء میں انگریزوں نے تقسیمِ بنگال کر دی تھی۔ اس تقسیم کے نتیجے میں مشرقی بنگال کے باشندوں کو احساس ہوا کہ اس خطے میں ان کی اکثریت تھی۔ یہ احساس سیاسی شعور کی بنیاد بنا کیونکہ ایک ہی سال بعد ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی۔ مسلمان نوابوں اور امراء نے تقسیمِ بنگال میں ایک موقع دیکھا اپنی معاشی طاقت کو سیاسی طاقت میں بدلنے کا۔ ہندوستان میں جمہوریت کے تصورات کی بنیاد پڑ چکی تھی اور اس طرزِ حکومت میں اکثریت کا مطلب تھا سیاسی طاقت۔ تقسیمِ بنگال سے مسلمان امراء کو احساس ہوا کہ جمہوری طرزِ حکومت کا انحصار کیونکہ اکثریت پر ہوتا ہے، مسلمان مشرقی بنگال میں انتخابات جیت سکتے تھے۔ اس شعور کی وجہ سے بنگال کے لوگ نہ صرف سیاسی طور پر بٹ گئے بلکہ جمہوریت مذہبی بنیادوں پر استوار ہو گئی۔ نتیجتاً ۱۹۰۹ء میں مارلے منٹو اصلاحات کے تحت پہلی دفعہ جداگانہ انتخابات کے تصور کو قبول کر لیا گیا۔

ان سیاسی تبدیلیوں کی جھلک اقبال کی شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔اب 'ترانہ ہندی' بدل کر 'ترانۂ ملیّ' ہوگیا اور اس نے مذہبی رنگ اختیار کرلیا۔ 'ترانہ ہندی' جو کہ ۱۹۰۵ء سے قبل لکھا گیا تھا، اس میں اقبال نے کہا تھا کہ ۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

'ترانۂ ملیّ' جو کہ ۱۹۰۸ء کے بعد (یعنی مسلم لیگ کے قیام کے بعد) لکھا گیا، اس میں اقبال لکھتے ہیں ۔

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

یہاں قومیت کا تصور تبدیل ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔اس میں سامراجیت کی جھلک نمایاں ہونے لگتی ہے۔چین اور عرب بھی اپنا ہو جاتا ہے اور ہندوستان بھی۔ 'ترانۂ ہندی' میں اقبال لکھتے ہیں ۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہیں ہندوستاں ہمارا

جبکہ 'ترانۂ ملیّ' میں وہ فرماتے ہیں 'مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا' یعنی 'ہندی ہیں ہم' بدل کر 'مسلم ہیں ہم' ہو جاتا ہے اور صرف ہندوستان کی بجائے سارا جہاں اپنا وطن بن جاتا ہے۔ 'ترانۂ ہندی' میں وہ لکھتے ہیں کہ مذہب آپس میں بیر رکھنا نہیں سکھاتا، لیکن 'ترانۂ ملیّ' میں وہ مسلم شناخت کو ترجیح دیتے ہیں۔یہ ترجیح 'ترانۂ ملیّ' کے مزید اشعار میں بھی نظر آتی ہے۔مثال کے طور پر وہ لکھتے ہیں کہ ۔

دنیا کے بت کدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا
ہم اس کے پاسباں ہیں وہ پاسباں ہمارا

'ترانۂ ملیّ' کے باقی کے اشعار میں سامراجی فتح اور تسلط کا شعور بے حد نمایاں ہیں۔چند مثالیں درج ذیل ہیں ۔

مغرب کی وادیوں میں گونجی اذاں ہماری
تھمتا نہ تھا کسی سے سیلِ رواں ہمارا

اے گلستانِ اُندلس! وہ دن ہیں یاد تجھ کو
تھا تیری ڈالیوں پر جب آشیاں ہمارا
اے موجِ دجلہ! تو بھی پہچانتی ہے ہم کو
اب تک ہے تیرا دریا افسانہ خواں ہمارا

(ترانۂ ملّی۔ بانگِ درا)

سامراجی طرزِ سوچ کے تحت اقبال وطنیت کو ترک کرتے ہیں اور اسے مذہب سے متصادم قرار دیتے ہیں۔ ۱۹۰۸ء کے بعد ہی لکھی گئی نظم 'وطنیت' کے چند اشعار سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(وطنیت۔ بانگِ درا)

اگرچہ سامراجی ذہن کی علامت ہمیں کس حد تک 'ترانۂ ہندی' میں بھی ملتی ہے، لیکن یہ سوچ پوری طرح بعد میں پروان چڑھتی ہے۔ مثال کے طور پر 'ترانۂ ہندی' کا درج ذیل شعر سامراجی نظریے کا پیش خیمہ ہے۔

اے آبِ رودِ گنگا! وہ دن ہیں یاد تجھ کو؟
اُترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

لٰہذا نظر آتا ہے کہ آہستہ آہستہ اقبال کی سوچ ہندی شناخت کو ترک کر کے مسلم شناخت کی طرف بڑھی اور اس کے ساتھ ہی اس میں مذہب کا رنگ نمایاں ہوتا چلا گیا۔ مسلمان مرد کی شناخت اب فتح، جارحیت سے جوڑ دی گئی تھی۔

صنفی امتیاز اور مردِ مومن

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر

مردِ مسلمان چونکہ جارحیت اور فتوحات کے راستے پر گامزن تھا، اس کے لیے مسلمان خواتین کی حفاظت ضروری ہوگئی تھی۔ دوسرے مذاہب اور قوموں سے ٹکراؤ کے باعث یہ خطرہ لاحق ہوگیا تھا کہ مسلمان عورتیں غیروں کی گرفت میں نہ آ جائیں۔ مسلمان مردوں کے لیے تو غیروں اور دشمنوں سے نبٹنا ناگزیر تھا مگر یہ بات بے حد معیوب تھی۔ مسلمان عورتیں غیر یا دشمن کی زد میں آ جائیں۔ ہندوستان میں کیونکہ فرنگیوں کا راج تھا لہٰذا ان سے بھی مسلمان عورتوں کو بچا کر رکھنا مردِ مومن کی ذمہ داریوں میں سرِفہرست تھا۔ کوئی بھی قوم، ملت یا سیاسی گروپ عورتوں کو قوم کی علامت قرار دیتا ہے۔ عورتوں کا تعلق افزائشِ نسل سے ہوتا ہے اور وہ اگلی پود کو پروان چڑھانے اور اس کی نشوونما میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ چنانچہ عورتیں حیاتیاتی اعتبار سے اور سماجی و معاشرتی اعتبار سے بھی قوم کے استقلال اور بقا کی ضامن سمجھی جاتی تھیں۔ اسی وجہ سے دورانِ جنگ دشمن کی قوم کی خواتین کی آبروریزی کرنا، دشمن پر کاری ضرب لگانے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح اغیار کی نسلیں تباہ کی جاسکتی ہیں کیونکہ ہر قوم نسلی ملاوٹ کو موت کے برابر تصور کرتی ہے اور خالص نسل اور پود کا ہونا زندہ قوموں کی نشانی تصور کیا جاتا ہے۔ قوم پرستی یا ملت پرستی میں نسل پرستی کا عنصر نمایاں ہوتا ہے اور خود کو دوسروں یا غیروں سے برتر اور افضل تسلیم کیا جاتا ہے۔ اپنی خیالی برتری قائم رکھنے کی غرض سے ملاوٹ کو بہت برا جانا جاتا ہے۔ خاص طور پر اگر خون میں ملاوٹ ہو جائے تو قوم کو کمزور مان لیا جاتا ہے۔ خالص خون وہی سمجھا جاتا ہے جو عورتوں کی پاکیزگی سے منسوب ہو یعنی خواتین کا جسم غیر کے ہاتھوں سے پاک رہے۔ خالص اور پاک نسوانیت ملت اور مردِ مومن کی اوّلین ترجیح ہوتی ہے۔ اس نسوانیت کی حفاظت مومن کے فرائض میں اہم ترین سمجھی جاتی ہے۔ وہ مردِ مومن ہی نہیں ہے جو عورتوں کو غیر کی نظروں سے نہ بچا سکے۔ قوموں کی بقا کا دارومدار عورتوں کی پاکیزگی پر ہوتا ہے۔ اقبال پر یہ 'حقیقت' پوری طرح عیاں تھی۔ وہ لکھتے ہیں کہ ۔

نے پردہ نہ تعلیم، نئی ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

(عورت کی حفاظت ۔ضربِ کلیم)

اقبال کے خیال میں نہ پردہ، نہ تعلیم عورت کی حفاظت کر سکتے ہیں ۔یہ کام صرف مرد کر سکتا ہے اور اگر مسلمان قوم اس بات کو نہ سمجھتی تو اس کا سورج غروب ہو جاتا۔ یعنی قوموں کے عروج وزوال کا تعلق عورتوں کی حفاظت سے تھا اور یہ کام مردوں کے سپرد تھا۔اس سوچ کے مطابق عورت ایک بے حد کمزور ہستی ہے جو خود اپنی حفاظت نہیں کر سکتی ۔یہ صنفی امتیاز، جس کے تحت عورت ایک کمزور ہستی ہے جسے طاقتور جواں مرد ہی حفاظت فراہم کر سکتے ہیں، بار بار قوم پرستی اور ملت پرستی کی سوچ میں نظر آتا ہے۔اس سوچ کے مطابق عورت کو مردانہ صفات زیب نہیں دیتیں بلکہ اس کی ذات کی اہمیت محض اس کی خوب صورتی اور دلکشی ہیں ۔بقول اقبال ؂

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

(عورت ۔ضربِ کلیم)

اقبال کے ہاں عورت میں وہ عقل وفہم نہیں ہے جو کہ مردِ مومن کی خاص نشانی ہے۔وہ کہتے ہیں ؂

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

(عورت ۔ضربِ کلیم)

اقبال بھی دیگر قوم پرستوں اور ملت پرستوں کی طرح عورتوں کی تعلیم اور جدت پسندی سے خفا تھے۔وہ لکھتے ہیں کہ ؂

کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادیِ نسواں ہے کہ زمرد کا گلوبند؟

(آزادیِ نسواں ۔ضربِ کلیم)

عورت کی آرائش و زیبائش اس کی آزادی سے زیادہ قدر و قیمت کی حامل تھی۔ اس دور میں جہاں قومی آزادی کے تصورات مقبولیت حاصل کر رہے تھے، وہاں عورتوں کی آزادی کا تصور بھی جدید قومی ریاست سے جڑا ہوا تھا۔ یہ ہر مذہب کے قوم پرستوں کے لیے ایک معمہ اور ایک المیہ بنا ہوا تھا۔ لڑکیاں اسکولوں میں جا رہی تھیں اور خواتین گھروں سے باہر زندگی کے مختلف شعبوں میں داخل ہو رہی تھیں۔ وہاں ان کا آمنا سامنا دوسرے مذاہب اور دوسری قوموں کے مرد و خواتین سے ہوتا تھا۔ اس امر سے قوم پرست پریشان تھے کیونکہ ملاوٹ کا ڈر تھا اور نسل کی پاکیزگی ختم ہو جانے کا خطرہ بھی لاحق تھا۔ مردِ مومن کے لیے حرم کی پاسبانی زندگی اور موت کا سوال بن چکی تھی۔

عورت کی تعلیم، خاص طور پر اگر وہ دینی تعلیم سے قاصر ہو، تو اقبال کے نزدیک موت کے برابر تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ ؎

جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازاں
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت

بیگانہ رہے دین سے اگر مدرسہِ زن
ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت
(عورت اور تعلیم۔ ضربِ کلیم)

سر سیّد احمد خاں، ڈپٹی نذیر احمد اور اکبرالٰہ آبادی کی طرح اقبال کے خیال میں بھی عورتوں کی تعلیم کے لیے دین کی تعلیم ضروری تھی ورنہ زن نازن بن جاتی یعنی اس کی نسوانیت کو قائم و دائم رکھنے کا طریقہ صرف دینی تعلیم تھا۔ دنیاوی تعلیم اس کی نسوانی صفات کو ختم کر سکتی تھی اور یہ قوم کے لیے موت کے برابر تھا۔ غیروں سے عورتوں کو بچانا بہت ضروری تھا اور جہاں غیر سے نبرد آزما ہو کر مردِ مومن کے جوہر ابھر آتے تھے اور مزید تیز ہو جاتے تھے، وہاں عورتوں کے نسوانی جواہر غیر مردوں کے ہاتھوں تباہ ہو سکتے تھے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے صنعتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود
(عورت۔ ضربِ کلیم)

مسلمان معاشروں کا ہر طرف فرنگیوں اور سامراجی قوتوں سے مقابلہ تھا لہٰذا گھر اور عورتوں کو ان کے اثر سے پاک رکھنا ملت وقوم کے لیے زندگی اور موت کی مانند تھا۔ مردِ مسلمان صرف ایک جارحانہ، سامراجی اور جنگجو ہستی نہیں تھا بلکہ عورتوں کو دوسروں کے خلاف بچا کر رکھنے والی ایک ڈھال تھا اور اس کام کے بغیر وہ مردِ مومن نہیں کہلا سکتا تھا۔ اس کی جنگ و جارحیت صرف فتوحات کے لیے نہیں تھی بلکہ عورتوں کی پاسبانی اور زن پر قابو رکھنے کے لیے بھی ضروری تھی۔ اس قسم کی سوچ میں عورت کمزور اور مرد طاقتور ہے اور یہ دونوں متضاد صفات کے مالک ہیں۔ قوم پرستی اور ملت پرستی کے نقطۂ نظر سے یہ صنفی تفریق ایک بنیادی حقیقت ہے جو قوموں کی بقا کی ضامن ہوتی ہے۔

جدید دور میں مسلمان مردوں کے زوال کے اسباب

علامہ اقبال کی شاعری سے ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ اگرچہ ماضی میں مسلمان مرد جرأت مند اور عاقل تھے، موجودہ دور میں وہ اپنی بنیادی خوبیاں کھو چکے ہیں۔ جس جواں مردی، بہادری، ایثار اور قربانی کا ذکر ہو رہا تھا، وہ گزرے ہوئے سنہرے دور کی باتیں تھیں۔ اقبال کے ہم عصر نوجوان مرد وہ صلاحیتیں اور دلیری کھو چکے تھے۔ تاہم مستقبل میں ایک دفعہ پھر وہی عقل و فہم، دلیری، شجاعت اور غرور مسلمانوں کی تقدیر بن سکتے ہیں بشرطیکہ مسلمان اس بات کا عزم کریں کہ وہ پھر سے اپنے آباؤ اجداد کی خاص خوبیوں کو زندہ کریں گے۔ ان خیالات کا اظہار ہمیں اقبال کی مشہور نظم 'جوابِ شکوہ' میں ملتا ہے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ 'جوابِ شکوہ' مسلمان نوجوانوں کو بیدار کرنے اور ان کے اندر جوش و جذبہ پیدا کرنے کی غرض سے لکھی گئی ہے۔ اس میں ماضی کے عالی شان ادوار کا ذکر بھی ملتا ہے، مسلمانوں کے عظیم الشان ماضی کے دلائل بھی ملتے ہیں اور ایک وعدہ نظر آتا ہے کہ اگر وہی خوبیاں پھر سے زندہ ہو جائیں جو آباؤ اجداد میں تھیں تو مسلمان مرد کوئی بھی منزل حاصل کر سکتے ہیں۔ 'جوابِ شکوہ' میں مسلمانوں کا ناراض خدا ان کے نالوں اور شکوے کو سن کر ان کا جواب دیتا ہے اور ان وجوہات کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بن گئیں۔ وہ کافروں اور غیروں کو نہیں بلکہ اپنی پسماندگی کا ذمہ دار خود مسلمانوں کو ٹھہراتا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال کی نظر

میں جدید دور کی سیاست اور جدید تعلیم مسلمانوں کے دل سے جہاد اور جنگجوئی کا جذبہ دور کر رہی تھی۔ یہاں اقبال کی سوچ اکبرالہ آبادی کے خیالات کے بہت نزدیک ہے۔ اکبر نے بھی جدت پسندی کو مسلمانوں کی پستی کا ذمہ دار ٹھہرایا تھا۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ جہاں اکبرالہ آبادی ماضی کے دلیر اور شجاعت مند مسلمان مرد کے گزر جانے پر افسردہ ہیں، اقبال صرف افسردگی کا اظہار نہیں کرتے بلکہ مستقبل میں ایک نئے دور کا خواب دکھاتے ہیں جہاں وہ کھوئی ہوئی عظمت پھر سے مسلمانوں کے قدم چھوئے گی۔ اکبر کے خیال میں کیونکہ مسلمانوں میں مردانگی نہیں رہی تھی، اس لیے عورتوں کی نسوانیت بھی جاتی رہی اور قوم و ملک کی دوڑ بھی غیروں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ اس بربادی کی بنیادی وجہ جدید تعلیم اور مغربی تہذیب تھی۔ اقبال کے ہاں ہمیں اسی قسم کے خیالات ملتے ہیں لیکن ان کی شاعری میں ایک امید کی کرن بھی چھپی ہوئی ہے۔

ان دونوں شعراء میں جو فرق ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اقبال صرف ماتم نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ جوش و جذبہ بھی پیدا کرنا چاہتے تھے اور قوم کو عمل و حرکت کی جانب گامزن کرنا چاہتے تھے۔ جب اقبال یہ شعر کہہ رہے تھے تو سیاسی دور متحرک ہو چکا تھا۔ آزادی اور جمہوریت کی آوازیں اٹھنے لگ گئی تھیں۔ انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کا قیام ہو چکا تھا۔ ایک نئی اور آزادی قومی ریاست کا خواب اگرچہ پوری شکل اختیار نہ کر پایا تھا، لیکن اس کی ابتدائی جڑیں بن چکی تھیں۔ کہیں دور مستقبل میں ایک آزاد مسلمان ریاست ممکن ہو چکی تھی۔ لہٰذا اس کے لیے مسلمانوں کو تیار کرنا اور منظّم کرنا ضروری ہو چکا تھا۔ اسی لیے اقبال کی شاعری میں مایوسی کے عناصر قدرے کم ہیں اور امید کے پہلو اکبر کی نسبت زیادہ نظر آتے ہیں۔

'جوابِ شکوہ' میں خدا مسلمان مرد سے مخاطب ہے اور اس کی صورتِ حال کا تجزیہ بھی کرتا ہے اور اس کے سوالوں کے جواب بھی دیتا ہے۔ اس نظم میں خدا مردِ مسلمان کو راستہ بھی دکھلاتا ہے جس پر چل کر وہ اپنی منزل پا سکتا ہے۔ سب سے پہلے خدا حیران ہوتا ہے کہ کیا یہ وہی آدم ہے جس کو فرشتوں نے سجدہ کیا تھا جو آج اللہ سے بھی برہم ہے۔ پھر خدا جواب دیتا ہے کہ تو وہ مسلمان نہیں رہا جو پہلے تھا۔ خدا جواب دیتا ہے کہ وہ تو راستہ دکھانا چاہتا تھا مگر کوئی چاہنے والا ہی نہیں تھا۔

ہم تو مائل بہ کرم ہیں کوئی سائل ہی نہیں
راہ دکھلائیں کسے رہروِ منزل ہی نہیں

تربیت عام تو ہے جوہر قابل ہی نہیں
جس سے تعمیر ہو آدم کی یہ وہ گل ہی نہیں

کوئی قابل ہو تو ہم شانِ کئی دیتے ہیں
ڈھونڈنے والے کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں

جو مسلمان تھا اللہ کا سودائی تھا
کبھی محبوب تمہارا یہی ہرجائی تھا

اقبال کے شکوے کا جواب ہے کہ 'تو بھی تو ہرجائی ہے' خدا کا کہنا ہے کہ مسلمان اپنے خدا سے دور ہو گئے ہیں، اس لیے وہ پیچھے رہ گئے ہیں۔ اب نہ وہ عبادت کرتے ہیں نہ خدا کا نام لیتے ہیں۔ چنانچہ ان پر وہ مہربانیاں بھی نہیں ہیں۔

کس قدر تم پہ گراں صبح کی بیداری ہے
ہم سے کب پیار ہے ہاں نیند تمہیں پیاری ہے

طبع آزاد پہ قید رمضاں بھاری ہے
تم ہی کہہ دو یہی آئینِ وفاداری ہے؟

پھر خدا مسلمانوں کو یاد دلاتا ہے کہ قوم کا تصور مذہب سے جڑا ہوا ہے اور اس کے بنا کچھ بھی نہیں۔

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن تم ہو
نہیں جس قوم کو پروائے نشیمن تم ہو

پھر خدا اس بات کا جواب دیتا ہے کہ اُس کے کعبہ کو جبینوں سے سجایا کس نے، قرآن کو سینے سے لگایا کس نے۔

تھے تو آبا وہ تمہارے ہی مگر تم کیا ہو
ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر فردا ہو

تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں
جلوۂ طور تو موجود ہے موسیٰ ہی نہیں

'جوابِ شکوہ' کے مطابق مسلمانوں میں وہ جنون ہی نہیں رہا جس کی بنا پر اس کے آباؤ اجداد نے عظیم کارنامے سرانجام دیئے۔ مسلمان سست و کاہل ہو چکے تھے اور دین و مذہب سے دور ہو چکے تھے۔ پھر خدا مسلمانوں کے عدم اتحاد اور ایک دوسرے سے دوری کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔

حرمِ پاک بھی، اللہ بھی، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں
قلب میں سوز نہیں، روح میں احساس نہیں
کچھ بھی پیغامِ محمدؐ کا تمہیں پاس نہیں

ہندوستان کے مسلمان آپس میں ذات پات کے اعتبار سے بٹ چکے تھے اور فرقہ بندی اور عدم اتحاد عام تھے۔ اقبال ان چیزوں کو ان کے زوال کا سبب ٹھہراتے ہیں۔ اقبال خاص طور پر امرا اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کو تنبیہ کرتے ہیں جو جدید دور کی تبدیلیوں سے زیادہ متاثر تھے۔ ان کے نزدیک غریب اور نادار لوگوں میں اب بھی ایمان باقی تھا اور وہ خدا کو یاد کرتے تھے۔

جا کے ہوتے ہیں مساجد میں صف آرا تو غریب
زحمت روزہ جو کرتے ہیں گوارا تو غریب
نام لیتا ہے اگر کوئی ہمارا تو غریب
پردہ رکھتا ہے اگر کوئی تمہارا تو غریب

شور ہے ہو گئے دنیا سے مسلماں نابود
ہم یہ کہتے ہیں کہ تھے بھی کہیں مسلم موجود
وضع میں تم ہو نصاریٰ تو تمدن میں یہود
یہ مسلماں ہیں جنہیں دیکھ کر شرمائیں یہود

ان اشعار میں اقبال اکبرالہ آبادی کی سوچ سے قریب نظر آتے ہیں۔ مسلمانوں نے ان کے مطابق یہود و نصاریٰ کی تقلید کر لی تھی اور خود کو جدید خطوط پر استوار کر لیا تھا۔ نتیجتاً وہ اپنی پہچان کھو بیٹھے تھے۔ یہاں مذہبی تفریق نمایاں نظر آتی ہے اور مسلمانوں کی شناخت مذہب سے مزید جڑتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اب اقبال میں ان کے ہندی ہونے کے بارے میں کچھ نہیں ملتا۔ اس کے

بعد 'جوابِ شکوہ' میں ماضی کے مسلمانوں کی خوب تعریف ہے، ان کے علم، ان کے جوش و جذبے، ان کی جرأت اور ان کے ایمان کے بارے میں کئی شعر ملتے ہیں۔ خدا حال کے مسلمانوں کا ماضی کے مسلمانوں سے موازنہ کرتا ہے۔

خودکشی شیوہ تمہارا، وہ غیور وہ خوددار
تم اخوت سے گریزاں وہ اخوت پہ نثار

تم ہو گفتار سراپا وہ سراپا کردار
تم ترستی ہو کلی کو وہ گلستاں بہ کنار

تب تلک یاد ہے قوموں کو حکایت ان کی
نقش ہے صفحۂ ہستی پہ صداقت ان کی

'جوابِ شکوہ' میں خداہند کے مسلمانوں کو ترغیب بھی دیتا ہے کہ اگر وہ اپنے تیور بدل ڈالیں اور ماضی کے مسلمانوں کی طرح خود کو ڈھال لیں تو وہ بھی کامیاب ہو سکتے ہیں۔ یہاں اقبال کا مقصد نوجوانوں میں جذبہ پیدا کرنا معلوم ہوتا ہے۔

آج بھی ہو جو ابراہم کا ایماں پیدا
آگ کرسکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

مسلمان کو وعدہ ہے کہ اگر وہ ایمان کو اپنا لے تو اسے سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے۔

عقل ہے تری سپر، عشق ہے شمشیر تیری
میرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تری

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تیری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تیری

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

چنانچہ علامہ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی خستہ حالت کے اسباب یہ تھے کہ وہ دینِ اسلام سے دور تھے، نماز نہیں پڑھتے تھے، روزہ نہیں رکھتے تھے، اللہ کو یاد نہیں کرتے تھے، سست و کاہل تھے، آپس میں متحد نہیں تھے، ذات پات میں بٹ گئے تھے، عقل، ہنر اور دلیری سے عاری تھے اور ان کے اندر شوق اور جنون نہیں رہے تھے۔ 'جوابِ شکوہ' پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے ملت

ڈاکٹر فیروز احمد کی دنیائے فکر و عمل

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد

پاکستان میں سماجی علوم کے مختلف شعبوں میں جن دانشوروں کے رشحاتِ فکر نے اپنی گہرائی، معروضیت اور اپنی ترقی پسند اور عوام دوست اساس کے حوالے سے ایک جداگانہ شناخت قائم کی، ان میں ڈاکٹر فیروز احمد کا نام نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ ڈاکٹر صاحب سیاسیات، معاشیات، بین الاقوامی امور اور سماجی و سیاسی علوم کے نظریاتی مباحث پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ انہوں نے ان تمام موضوعات پر وقیع تحقیقی مقالے لکھے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے ان ہی موضوعات پر افادۂ عام کے نقطۂ نظر سے عام فہم زبان میں مضامین اور پمفلٹ بھی تحریر کیے۔ ان کی سب تحریروں میں ایک معروضی اندازِ فکر کو با آسانی دیکھا جا سکتا ہے۔ انہوں نے ان تحریروں میں سماجی انصاف کے قیام اور علاقائی، صوبائی اور قومیتی حقوق کی بازیافت کے لیے مدلل بحثیں بھی کیں۔ نیز حقائق اور اعداد و شمار کی مدد سے ان اہداف کے حصول کے لیے آواز بلند کی۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب کے بارے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ معروضی ہونے کے باوجود غیر جانبدار ہرگز نہیں تھے ___ انہوں نے اپنی جانبداری کو ڈھکا چھپا بھی نہیں رکھا بلکہ کھل کر پسماندہ طبقات اور محروم قومیتوں کی علمی سطح پر ترجمانی کی۔

ڈاکٹر فیروز احمد کی زندگی کا ایک بڑا حصہ پاکستان سے باہر گذرا۔ وہ ۱۹۶۰ء کے عشرے میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے امریکہ گئے تھے۔ بعد کے برسوں میں وہ امریکہ کے علاوہ کینیڈا میں بھی مقیم رہے اور پاکستان میں بھی مختلف وقفوں کے لیے اُن کا آنا جانا جاری رہا۔ ۱۹۹۷ء میں امریکہ میں ان کا حرکتِ قلب بند ہو جانے سے انتقال ہوا جو ایک اندوہناک حادثے سے کم نہیں تھا، کیونکہ اُن کی عمر ابھی کوئی ایسی زیادہ نہیں تھی۔ ان میں کام کرنے کی جس قدر امنگ تھی اور جتنا

کام انہوں نے اپنی شعوری زندگی میں کیا اُس کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہ دس پندرہ سال مزید حیات رہتے تو نہ جانے وہ اور کتنے علمی و تحقیقی مقالے اور کتابیں لکھ سکتے تھے۔ بہر حال پاکستان کے ساتھ ان کے تعلق کی نوعیت کچھ ایسی تھی کہ گو اُن کی علمی و عملی سرگرمیوں کا محور تو پاکستان ہی رہا مگر اُن کا قیام زیادہ تر شمالی امریکہ میں تھا۔ اس لحاظ سے ڈاکٹر فیروز احمد پاکستان کے اُن بہت سے دوسرے ماہرینِ سماجی علوم مثلاً مؤرخوں، ماہرینِ عمرانیات و سیاسیات وغیرہ کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں جن کی علمی و تحقیقی صلاحیتوں کے جوہر باہر جا کر کھلے اور جن کا ستارۂ اقبال بھی باہر جا کر چمکا۔ بدقسمتی سے اُن کا اپنا ملک اُن کو وہ ماحول اور وہ فضا فراہم نہیں کر سکا جو اُس پائے کے علمی کاموں کے لیے مطلوب تھی جس پائے کا کام یہ لوگ کرنے کے اہل تھے اور جو انہوں نے باہر جا کر سرانجام دیا۔ پروفیسر حمزہ علوی، حسن نواز گردیزی، اعجاز احمد، اقبال احمد، خالد بن سعید، ڈاکٹر فضل الرحمٰن، حفیظ ملک، محمد قدیر، عائشہ جلال، غرض اس فہرست میں بے شمار نام شامل ہیں۔ ان میں سے بیشتر لوگوں نے پاکستان کی تاریخ، یہاں کے معاشرے اور سیاست و معیشت کے بارے میں جو ٹھوس علمی و تحقیقی کام کیا وہ اس کے لیے درکار وسائل کے ساتھ ساتھ ایک ایسے ماحول کا بھی متقاضی تھا جس میں فکر و اظہار کی کامل آزادی میسر ہوتی اور جس میں تنقیدی کاوشوں کو شک کی نگاہ سے نہ دیکھا جاتا۔ بدقسمتی سے پاکستان میں وہ جمہوری ماحول قائم نہیں ہو سکا۔ اس کے جہاں اور بہت سے مضرت رساں اور منفی اثرات پیدا ہوئے وہیں یہ بھی ہوا کہ ہمارے بہت سے ایسے دانشور جن کے علم اور بصیرت سے ہمارا ملک بہت کچھ حاصل کر سکتا تھا انہیں یا تو بیرونِ ملک جانا پڑا یا ملک میں رہنے کی صورت میں وہ اپنی حقیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے سے معذور رہے۔ ڈاکٹر فیروز احمد نے بڑی حد تک ان ناسازگار حالات کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کیا اور ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہی کہ اُن کی تحریریں اور اُن کے تجزیے پاکستان کے زیادہ سے زیادہ سیاسی کارکنوں تک پہنچتے رہیں۔ اس غرض سے انہوں نے انگریزی اور اردو میں چھوٹے چھوٹے کتابچے بھی لکھے اور 'پاکستان فورم' کے نام سے پہلے کینیڈا سے اور بعد میں پاکستان سے ایک اہم سیاسی رسالہ جاری کیا۔ کینیڈا سے نکلنے والا 'پاکستان فورم' انگریزی میں جبکہ پاکستان میں کراچی سے نکلنے والا اسی نام کا رسالہ اردو میں شائع ہوتا تھا۔

ڈاکٹر فیروز احمد نے بحیثیت مجموعی ایک بہت بھرپور زندگی گزاری۔ وہ ۱۵/اگست ۱۹۴۰ء کو

کراچی میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے اپنی ابتدائی تعلیم بھی کراچی ہی میں حاصل کی۔ اسکول کے زمانے میں ہی اُن میں لکھنے لکھانے کا شوق پیدا ہوا اور وہ اخبارات میں اپنی چھوٹی چھوٹی تحریریں بھیجنے لگے۔ کالج اور پھر یونیورسٹی میں پہنچنے پر ان کا یہ شوق اور بھی پختہ ہو چکا تھا۔ ۱۹۶۳ء میں انہوں نے کراچی یونیورسٹی سے میرین بائیولوجی میں ماسٹرز کی ڈگری حاصل کی اور پھر اگلے سال وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکہ چلے گئے جہاں انہوں نے میرین بائیولوجی میں ہی اپنی تعلیم کو جاری رکھنا تھا مگر سماجی مسائل کی تفہیم اور تجزیے کا ان کا ذوق ان کے سائنس کے مطالعے کے منصوبے پر غالب آ گیا اور یوں انہوں نے سمندروں کے علوم میں غوطہ زن ہونے کے بجائے زمین کے افتادگانِ خاک کے شب و روز کو اپنے فکر و مطالعے کا محور بنالیا۔ ۱۹۶۶ء میں انہوں نے ہوائی یونیورسٹی سے پبلک ہیلتھ کے مضمون میں سند حاصل کی، جس کے بعد ۱۹۶۸ء میں جان ہاپکنس یونیورسٹی سے پیدائش و اموات کے اعداد و شمار پر استوار علم الآبادیات (demography) میں ڈاکٹریٹ کی۔ یہی علم بعدازاں ان کا پیشہ ورانہ مضمون رہا جس میں انہوں نے انگنت مقالے تحریر کیے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ گو ان کی سیاسی تحریریں پاکستان میں لوگوں کے زیرِ مطالعہ آتی رہیں مگر ڈیموگرافی، امریکہ کے افریقی نژاد باشندوں کے نفسیاتی عوارض اور امریکہ میں نومولود بچوں کی اموات (infant mortality) جیسے موضوعات پر ان کے تحقیقی مقالے پاکستان میں شاید ہی پڑھے گئے ہوں۔[۱]

۱۔ ان موضوعات پر ڈاکٹر فیروز احمد کے مضامین اور مقالات کی فہرست اچھی خاصی طویل ہے، لیکن یہ مضامین کتنے تکنیکی ہوں گے اس کا اندازہ ان میں سے چند ایک کے موضوعات ہی سے لگایا جا سکتا ہے:

* 'Urban-suburban Difference in the Incidence of Low Birthweight in a Metropolitan Black Population,' *Journal of the National Medical Associaton,* 1989, 18:849-855.
* 'Unmarried Mothers as a High-risk Group for Adverse Pregnancy Outcomes,' *Journal of Community Health,* 1990, 15:35-44.
* Infant Mortality among Black Americans. Washington, DC: Institute for Urban Affairs and Research, Howard University, 1992.

(بقیہ حوالہ اگلے صفحے پر)

ڈاکٹر فیروز احمد نے ۱۹۶۹ء میں تدریس اور تحقیق کا پیشہ اختیار کیا۔ ۱۹۶۹ء سے ۱۹۷۱ء تک وہ امریکی ریاست نارتھ کیرولائینا کی مشہور جامعہ ایسٹ کیرولائینا یونیورسٹی کے سوشیالوجی کے شعبے میں اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۵ء وہ کینیڈا میں مقیم رہے اور وہاں اونٹیریو میں ایلگوما یونیورسٹی کالج سے ایسوسی ایٹ پروفیسر کی حیثیت سے وابستہ رہے۔ ۱۹۷۵ء سے ۱۹۸۰ء تک وہ ہالینڈ کے شہر ایمسٹرڈیم میں قائم ٹرانس نیشنل انسٹی ٹیوٹ سے ایک فیلو کے طور پر وابستہ رہے۔ اس دوران سندھ یونیورسٹی، جامشورو، سے بھی ان کا سوشیالوجی کے پروفیسر کے طور پر تعلق رہا۔ ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۱ء میں وہ امریکی ریاست کینکٹ ٹیکٹ کے شہر نیومیوین میں اکنامک ڈیولپمنٹ بیورو کے پروجیکٹ ڈائریکٹر رہے۔ اس دوران وہ نیویارک میں بروکلائن کالج میں سوشیالوجی کا مضمون بھی پڑھاتے رہے۔ ۱۹۸۱ء اور ۱۹۸۲ء میں وہ نیویارک ہی کے نیو اسکول فار سوشل ریسرچ میں وزیٹنگ پروفیسر بھی رہے۔ ۱۹۸۲ء سے ۱۹۸۵ء تک ڈاکٹر فیروز احمد نے نیویارک میں ریسرچ کنسلٹنٹ کی حیثیت سے اپنا آزاد کام کیا۔ ۱۹۸۲ء میں انہوں نے ہاورڈ یونیورسٹی (واشنگٹن ڈی۔سی) میں سوشیالوجی کے ایسوسی ایٹ پروفیسر کی حیثیت سے وابستگی اختیار کی۔ ساتھ ہی ساتھ وہ انسٹی ٹیوٹ فار اربن افیئرز اینڈ ریسرچ میں سینئر ریسرچ ایسوسی ایٹ کے منصب پر بھی فائز رہے۔ ہاورڈ یونیورسٹی کے مذکورہ اداروں سے ان کا تعلق ۱۹۹۲ء تک قائم رہا۔ ۱۹۹۲ء میں وہ اسی یونیورسٹی میں اسکول آف سوشل ورک میں پروفیسر مقرر ہوئے۔

مختلف جامعات اور تحقیقی اداروں کے ساتھ باضابطہ وابستگی کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر فیروز احمد دنیا کی مختلف یونیورسٹیوں اور دیگر تحقیقی اداروں میں وزیٹنگ پروفیسر اور مہمان مقرر کی حیثیت سے بھی مستقلاً مدعو کیے جاتے رہے۔ اس طرح بحیثیت مجموعی دنیا کی کم از کم اکیس یونیورسٹیوں سے ان کا مختلف اوقات میں طویل یا مختصر مدت کے لیے تعلق رہا۔

---

* 'Prenatal Drug Abuse: Prevalence and Effects on Preganancy Outcomes, Child Survival and Development,' *Urban League Review,* 1992, 15:41-51
* 'Infant Mortality and Related Issues,' in *Handbook of Black American Health,* Ivor Livingston (ed.), Westport Ct: Greenwood Publishing Group, 1994, 216-235.

ڈاکٹر فیروز احمد کی عملی زندگی کا دوسرا اہم حوالہ ان کی مدیرانہ کاوشیں ہیں۔ امریکہ منتقل ہونے کے بعد وہ کوئی دو برس پاکستانی طالب علموں کے رسالے *Pakistan Student* سے وابستہ رہے۔ پھر انہوں نے کینیڈا سے 'پاکستان فورم' کے نام سے ایک انگریزی پرچہ شائع کرنا شروع کیا۔ ۱۹۷۰ء کے عشرے کے وسط میں وہ پاکستان منتقل ہوئے تو انہوں نے اردو میں 'پاکستان فورم' کا اجرا کراچی سے کیا جو تقریباً دو سال چلنے کے بعد مارشل لاء کی نذر ہو گیا۔ اس زمانے میں انہوں نے سندھی میں 'سانھ' (*Saneh*) کے نام سے شائع ہونے والے رسالے کو اپنا لیا مگر وہ 'پاکستان فورم' سے بھی کم عرصے کے لیے برداشت کیا جا سکا اور جلد ہی بند کر دیا گیا۔ ۱۹۸۰ء میں پاکستان سے واپس لوٹنے کے بعد انہوں نے 'پاکستان ڈیموکریٹک فورم' شائع کرنا شروع کیا۔ ڈاکٹر فیروز احمد کی ادارت میں چھپنے والے یہ سب جریدے سنجیدہ اور علمی تجزیوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ ان میں پاکستان سے متعلق سیاسی موضوعات کے علاوہ بین الاقوامی امور، خاص طور سے دنیا کے مختلف حصوں میں سامراجی بلاک کی چیرہ دستیوں اور قومی آزادی کی تحریکوں، اقتصادیات، عالمی امن، ادب اور شاعری، بالخصوص علاقائی ادب اور شاعری کا احاطہ کیا جاتا تھا۔ یہ سب جریدے ڈاکٹر فیروز احمد کی مدیرانہ صلاحیتوں کے بہترین نمائندہ ہیں۔

ڈاکٹر فیروز احمد کی عملی زندگی کا تیسرا میدان ان کی سیاسی سرگرمیوں سے عبارت تھا۔ گو وہ عرفِ عام میں عملی سیاست میں نہیں آئے مگر مختلف اوقات میں ان کا مختلف سیاسی گروپوں کے ساتھ ارتباط رہا۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے میں جبکہ پاکستان اپنی تاریخ کی سیاہ ترین فوجی آمریت کی صیدگاہ (hunting ground) بنا ہوا تھا' انہوں نے شمالی امریکہ میں سیاسی تنظیمی کام کیا اور وہ جلسوں اور جلوسوں کے ذریعے پاکستان میں بحالیٔ جمہوریت کے لیے رائے عامہ ہموار کرنے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

ڈاکٹر فیروز احمد کی عملی زندگی کی طرح ان کی علمی زندگی بھی بڑی متنوع اور زرخیز ثابت ہوئی۔ انہوں نے جن مختلف سماجی و سیاسی موضوعات پر لکھا ان کا ذکر کرنے سے قبل نامناسب نہ ہوگا اگر ہم خود سماجی موضوعات پر لکھنے کے عمل میں درپیش مشکلات کا ذکر بھی کر لیں اور یہ دیکھیں

کہ ڈاکٹر فیروز ان مشکلات سے کس درجہ اور کس طور عہدہ برا ہوئے۔ سماجی موضوعات پر ٹھوس کام کا کرنا صرف ذہنی تربیت، وسیع مطالعے اور مشاہدے اور تجزیہ نگاری کی صلاحیت ہی کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ ایک ایسے معاشرے میں جہاں جمہوری اقدار کا دور دورہ نہ ہو وہاں ایک روشن خیال اور عوام دوست سماجی دانشور کو بالعموم تین طرح کے چیلنجوں کا سامنا ہوسکتا ہے۔ ان میں دو چیلنج خارجی اور ایک داخلی نوعیت کا ہوتا ہے۔

ایک سماجی دانشور اگر مروجہ نظام اور اس کے مفروضات اور نظامِ اقدار کو ہدفِ تنقید بناتا ہے تو یہ مختلف النوع مشکلات کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔ ایسے ماحول میں جبکہ مروجہ نظام سیاسی جبر پر استوار ہوا ہو تو سیاسی موضوعات پر آزادانہ نقطۂ نظر کا اظہار اور بھی مشکل ہو جاتا ہے، بالخصوص اگر لکھنے والا اس نظام اور اس سے وابستہ مفادات یافتہ افراد اور اداروں کو ہدفِ تنقید بنا رہا ہو تو ایسے میں تجزیہ نگار کو آزمائشوں اور ابتلا کی مختلف شکلوں کا سامنا ہوسکتا ہے۔

سماجی اور سیاسی تجزیہ نگار کو دوسری آزمائش اس وقت درپیش ہوسکتی ہے جب معاشرے میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر جمہوری طرزِ فکر کو اختیار نہ کیا گیا ہو یا معاشرے کا سیاسی کلچر جمہوری جوہر سے عاری ہو۔ ایسے معاشروں میں بہترین معروضی تحریروں کو بھی تعصب کی عینک سے دیکھا جاتا ہے۔ ایک مجہول سیاسی معاشرے میں پائے جانے والے رد و قبول کے متعصّبانہ پیمانے سماجی دانشوروں کے لیے جابر و قاہر حکومتوں کے تادیبی ہتھکنڈوں سے بھی بڑا چیلنج ثابت ہوتے ہیں۔ ایسے دانشور جو اس چیلنج سے عہدہ برا ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اپنے تجزیوں کی سچائی پر محض پڑھنے والوں کی پسند و ناپسند کے پیشِ نظر مصالحت سے انکار کر دیتے ہیں، اپنے لیے ایک مشکل راستے کا انتخاب کرتے ہیں۔

ایک سماجی تجزیہ نگار کے لیے تیسرا بڑا چیلنج خود اس کا اپنا جامد (rigid) رویہ ہوسکتا ہے۔ اگر ایک تجزیہ نگار نئے حقائق کے دستیاب ہونے پر اور مزید مطالعے اور غور و فکر کے نتیجے میں اپنے پچھلے نتائجِ فکر میں ترمیم و اضافے کی ضرورت محسوس نہ کرے یا محسوس کرنے کے باوجود اپنے سابقہ مؤقف پر ہی اصرار کرتا رہے تو اس کو علمی رویہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اپنے نقطۂ نظر کی کمزوریوں کا

اعتراف بڑے دانشوروں کا مسلک رہا ہے۔اسی سے علم ترقی کرتا ہے اور فکر و نظر کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔

سماجی تجزیہ نگاری کے مذکورہ بالا تینوں چیلنج ڈاکٹر فیروز احمد کو بھی درپیش ہوئے اور یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ وہ ان تینوں سے کامیابی کے ساتھ عہدہ براہوئے۔وہ مختلف حکومتوں کے عتاب کا شکار ہوئے، ان کے رسائل پر پابندیاں لگائی گئیں، ان کی نقل و حرکت کی نگرانی کی گئی اور ان کو نہ چاہتے ہوئے بھی اپنے ملک کو خیر باد بھی کہنا پڑا۔

انہوں نے دوسری قسم کے چیلنج کا بھی خوبی کے ساتھ مقابلہ کیا۔ان کی تحریروں سے ناراض ہونے والے شاید ان سے اتفاق کرنے والوں سے کم نہیں تھے لیکن جب تک وہ خود اپنے نقطۂ نظر کی اصابت پر شرح صدر کے حامل رہے وہ اس بات کو خاطر میں نہیں لائے کہ ان سے کون کون ناراض ہے اور کتنا ناراض ہے۔وہ سیاسی اور علمی ڈائیلاگ کے قائل تھے اور اس کو ضروری سمجھتے تھے مگر وہ محض اپنے ہمنواؤں کی تعداد بڑھانے کے لیے اپنے نظریات کے مختلف برانڈ بنا کر شوکیس میں رکھنے کے بھی قائل نہیں تھے۔

ڈاکٹر فیروز احمد کے علمی رجحانات کا سب سے وقیع پہلو ان کا غیر جامد رویہ تھا۔انہوں نے ہمیشہ ہی اپنے نقطۂ نظر کی اصلاح کے دروازے کھلے رکھے کیونکہ یہی فکری ارتقا کا راستہ ہے۔ ۱۹۷۰ء کے عشرے میں بلوچستان کے حوالے سے لکھتے ہوئے انہوں نے براہوی آبادی کو بلوچ قومیت کا حصہ تسلیم کرنے سے احتراز کیا تھا مگر بعدازاں انہوں نے اپنے اس مؤقف سے رجوع کر لیا۔اس ضمن میں اپنی آخری کتاب *Ethnicity and Politics in Pakistan* میں جو ان کے انتقال کے بعد شائع ہوئی، بلوچستان کے داخلی تضادات کے بارے میں اپنے ابتدائی نقطۂ نظر کا حوالہ دے کر وہ لکھتے ہیں:

> 'تاہم، مصنف کو بہت جلد ہی اس امر کا احساس ہو گیا کہ بلوچی اور براہوی اختلاف پر اُس کا اصرار بے محل تھا___ یہ نتیجہ تھا قوم کے بارے میں اسٹالن کی تعریف کی ایک میکانکی توجیہہ کا۔ایسا کرتے وقت اس بات کو

بھی نظر انداز کر دیا گیا تھا کہ ایک گروہ جب اپنی شناخت قائم کرتا ہے تو
اس کا ایک موضوعی پہلو بھی ہوتا ہے۔[۲]

پیپلز پارٹی کے پہلے دورِ اقتدار میں وہ کم و بیش پورا عرصہ ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت کے زبردست ناقد رہے تاہم اس حکومت کے خاتمے کے بعد جب بھٹو کی عوامی مقبولیت ایک بار پھر نمایاں ہونا شروع ہوئی تو انہوں نے اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں تامل سے کام نہیں لیا اور ایک اہم تجزیہ اس موضوع پر لکھا کہ باوجود اس حقیقت کے کہ پیپلز پارٹی کی حکومت ان وعدوں کو پورا نہیں کر سکی جو اس نے لوگوں سے کیے تھے، عوام کی بڑی اکثریت بھٹو سے ہنوز محبت کیوں کرتی ہے۔ یہ معروضی تجزیہ نگاری کا حامل ایک قابلِ ذکر مقالہ تھا۔ اسی طرح ڈاکٹر فیروز احمد نے کوئی پچیس برس تک 'قومی سوال' پر انگنت مقالے لکھنے کے بعد بالآخر یہ رائے بھی قائم کی کہ پاکستانی معاشرے کے بعض نسلی حقائق پر قومیتی نقطۂ نظر کا انطباق نہیں کیا جا سکتا مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان حقائق کو تسلیم ہی نہیں کیا جائے۔ ان کے خیال میں ان حقائق کی تفہیم اور تجزیے کے لیے ایک نئے زاویۂ نظر اور paradigm کی ضرورت ہے۔ ان کے خیال میں یہ زاویۂ نظر نسلیت یا ethnicity کا زاویہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اب انہوں نے سرائیکی، مہاجر اور ہندکو تشخص کی نفی کرنے کے بجائے انہیں نسلی گروہوں کی حیثیت سے برتنے کی وکالت کی۔

ڈاکٹر فیروز احمد نے بیس پچیس سال کے عرصے میں پاکستان کے حوالے سے جن موضوعات پر لکھا، یہاں ان سب کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ البتہ وہ موضوعات جو ان کی دلچسپی کا مستقل موضوع رہے ان میں سرِفہرست سماجی انصاف کا موضوع ہے۔ سماجی انصاف کا تصور کوئی تجریدی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تمام و کمال ایک سائنسی تصور ہے۔ سماجی انصاف کے لیے عملی جدوجہد کا پہلا تقاضا یہ ہے کہ معاشرے کے ارتقائی عمل کی نوعیت کو سمجھا جائے، سماجی ارتقا کے قوانین کا ادراک حاصل کیا جائے اور ایک خاص وقت میں پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کی نوعیت

2- Fefoz Ahmed, *Ethnicity and Politics in Pakistan.*, (Karachi, Oxford University Press, 1998), p. xviii

کو، سماجی در وبست کے زندہ حقائق کو، اور معاشرتی تضادات کو تاریخ کے ارتقاپذیر عمل کے تناظر میں رکھ کر یہ فیصلہ کیا جائے کہ معاشرہ کس سمت میں اور کس رفتار کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ سماجی انصاف کی جدوجہد کی بنیاد سماجی علوم پر نہ رکھی جائے تو یہ خیالی و تصوراتی آدرشوں کے حصول کی سعی لاحاصل بن کر رہ جاتی ہے۔

پاکستان میں سماجی تبدیلی کی خواہش مند سینکڑوں تنظیموں اور ہزارہا کارکنوں نے گذشتہ نصف صدی میں سیاسی جدوجہد کا راستہ اپنایا ہے۔ اس راستے پر چلنے والوں نے قربانیاں بھی دیں، ملک کے سیاسی عمل پر کسی نہ کسی حد تک اثرانداز بھی ہوئے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کی کاوشوں کے طفیل بعض ترقی پسند نظریات اور اصلاحی مسلکوں کو معاشرے کی اجتماعی سوچ میں نفوذ حاصل کرنے میں کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ اس کے باوجود اگر ملک میں سماجی انصاف اور جمہور کی حکمرانی کا مظہر نظام وجود میں نہ آسکا تو اس کے منجملہ دیگر اسباب میں ایک اہم سبب خود سماجی انصاف کے لیے کوشاں افراد اور تنظیموں کے پاس ملک کے سماجی کوائف کے خاطر خواہ علم کا نہ ہونا بھی تھا۔ ہمارے یہاں تخلیقی سطح پر اور ادب و شاعری میں تو سماجی موضوعات اور سماجی حسیات کو بہت خوبی کے ساتھ برتا جاتا رہا ہے مگر سماجی مسائل کا سائنسی تجزیہ بڑی حد تک مفقود رہا ہے۔ ایسے لوگوں کے نام انگلیوں پر گننا شروع کریں جنہوں نے سماجی تجزیہ نگاری کے بھاری پتھر کو چھونے کی کوشش کی ہے تو انگلیاں ختم ہونے سے پہلے نام ختم ہو جاتے ہیں۔ ڈاکٹر فیروز احمد ان چند دانشوروں میں شامل ہیں جنہوں نے سماجی انصاف کے موضوع پر معتدبہ کام کیا۔

پاکستان میں سماجی انصاف کے موضوع پر گفتگو پاکستانی ریاست کی جدید نوآبادیاتی ساخت کے تجزیے کے بغیر شروع نہیں کی جاسکتی۔ ۱۹۷۶ء میں ڈاکٹر فیروز احمد نے 'سامراج اور پاکستان' کے نام سے ایک کتاب شائع کی جس میں انگریزی استعمار سے امریکی سامراج تک ہماری غلامی کی تاریخ سے آغاز کرتے ہوئے بیرونی امداد کے نام سے پاکستان جیسے ملکوں کی آزادی کو رہن رکھنے کے سامراجی حربے کا تفصیلی احاطہ کیا گیا ہے۔ سامراجی سرپرستی میں پاکستان کی اختیار کردہ معاشی پالیسیاں کس قدر نتیجہ خیز ثابت ہوئی ہیں اس کا اعداد و شمار کی روشنی میں تجزیہ

کرتے ہوئے ڈاکٹر فیروز یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہماری سامراج نوازی ہماری پسماندگی مسلسل کا ذریعہ ثابت ہوئی ہے۔ ۱۹۷۴ء میں انہوں نے 'پاکستان میں محتاجگی کی تعمیر' (Building Dependency in Pakistan) ۱۹۷۵ء میں 'پاکستان میں ترقی پذیری کی اعانت' (Aiding Underdevelopment in Pakistan) اور ۱۹۷۶ء میں 'پاکستان: نئی محتاجی' (Pakistan: The New Dependence) کے عنوان سے مقالات تحریر کیے جو اسی موضوع کا احاطہ کرتے ہیں۔ پاکستانی معاشرے اور ریاست کی نوعیت ہی کے ضمن میں انہوں نے پاکستان کے صنعتی شعبے کے تضادات کا جائزہ لیا ہے۔ ان کا ایک مقالہ زرعی اصلاحات اور سماجی ڈھانچے کے موضوع پر ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا جس میں انہوں نے پاکستان میں متعارف کی جانے والی زرعی اصلاحات کی خامیوں کی نشاندہی کی اور ملک کے سماجی ڈھانچے پر مرتب ہونے والے اس کے اثرات کا جائزہ لیا۔

ڈاکٹر فیروز کے کئی مقالات پاکستان میں جمہوریت کی راہ میں حائل دشواریوں کے تجزیے پر مشتمل ہیں۔ ۱۹۷۳ء میں انہوں نے 'کیا عوام کا دور آ چکا ہے؟' کے عنوان سے تفصیلی تجزیہ لکھا جس میں ایک منتخب حکومت کے برسرِ اقتدار آنے کے باوجود جمہوریت کے قیام کی راہ میں حائل موانعات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا۔ ۱۹۷۳ء ہی میں انہوں نے نئے دستور کا معروضی تجزیہ پیش کیا۔ جنرل ضیاء کے دور میں انہوں نے بے شمار مضامین اور مقالے ملک میں سیاسی عمل اور جمہوریت کے امکانات کے حوالے سے لکھے۔

وہ موضوع جس پر ڈاکٹر فیروز احمد نے تسلسل کے ساتھ اور شاید سب سے زیادہ لکھا ہے وہ پاکستان میں قومیتوں کے حقوق کا مسئلہ ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر نظری اور عملی دونوں طرح کی تحریریں چھوڑی ہیں۔ وہ جہاں قوم، قومیت اور قومی حقِ خودارادیت کے موضوعات پر گہرا مطالعہ رکھتے تھے وہیں انہوں نے پاکستان میں مختلف قومیتی رجحانات پر ان نظری اصولوں کا اطلاق کر کے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے مختلف اوقات میں بنگالی قوم پرستی، پختون، بلوچ اور سندھی قوم پرستی کے موضوعات پر قلم اٹھایا اور ان قومیتی تحریکوں کے پسِ پردہ عوامل و محرکات اور

ان کی داخلی کمزوریوں کا بھی احاطہ کیا۔ بعض دوسری تحریکیں جو قومیتی تشخص کے دعوؤں کے ساتھ سامنے آئیں مثلاً سرائیکی اور مہاجر تحریکیں' ان کے بارے میں ڈاکٹر فیروز کا خیال تھا کہ ان پر قومیت کی اس تعریف کا اطلاق مشکل ہے جس تعریف کو انہوں نے ہمیشہ مستند ترین خیال کیا تھا۔ یہ تعریف اسٹالن کی وضع کردہ معروف تعریف ہے جس کی رو سے ایک قومیت کے لیے ضروری ہے کہ وہ لسانی، علاقائی اور ثقافتی وحدت رکھتی ہو اور اس کا ان حوالوں سے تاریخی طور پر ارتقا ہوا ہو۔ ڈاکٹر فیروز نے اپنی آخری زمانے کی تحریروں میں ان تحریکوں پر از سرِ نو غور کیا جو ان کے خیال میں قومیتوں کی تعریف میں تو نہیں آتیں مگر زمینی حقائق جن سے صرفِ نظر کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ۱۹۹۰ء کے عشرے میں سابق سوویت یونین اور یوگوسلاویہ کی شکست و ریخت کے نتیجے میں یہ سوال اٹھا کہ ان مملکتوں نے اگر قومیتوں کا مسئلہ حل کر لیا تھا تو پھر یہ تحلیل کیوں ہوئیں۔ ڈاکٹر فیروز کا خیال تھا کہ گو سوویت یونین کی تحلیل اس کی ریاستوں کی جانب سے حقِ خود ارادیت کے استعمال کے نتیجے میں نہیں بلکہ ایک بیوروکریٹک ریاستی مشینری کی غلط پالیسیوں کے نتیجے میں عمل میں آئی مگر یہ سوال کسی نہ کسی حد تک پھر بھی موجود رہتا ہے کہ قومیتوں کا مسئلہ مذکورہ مملکتوں میں کس حد تک حل ہو سکا تھا۔ ان مختلف عوامل کے پیشِ نظر انہوں نے اپنی پچھلی آراء پر از سرِ نو غور کیا اور یہ رائے قائم کی کہ گو بعض صورتوں میں قومیتی طرزِ مطالعہ اب بھی موزوں ہے مگر بعض رجحانات کے تجزیے کے لیے یہ طرزِ مطالعہ کافی ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا انہوں نے ان صورتوں کے حوالے سے نسلیت (ethnicity) کے موضوع کو مطالعے کی بنیاد بنایا اور پاکستان کے حوالے سے یہ رائے قائم کی کہ یہاں مختلف نسلی گروہ پائے جاتے ہیں جن کی بے چینی کے اسباب کا سائنسی انداز میں تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔ خاص طور سے انہوں نے سندھ میں سندھی اور مہاجر کی تقسیم کے حوالے سے معروضی تجزیے کیے اور صوبے میں قیامِ امن کے لیے قابلِ عمل تجاویز پیش کیں۔ ان کا خیال تھا کہ سندھ اس وقت تک اپنی ترقی کے امکانات کو بھرپور طور پر حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ یہاں امن، برداشت اور صوبے کے شہریوں بالخصوص سندھیوں اور مہاجروں کے درمیان تعاون کی فضا قائم نہیں ہو جاتی۔ یہاں بے جا نہ ہوگا کہ ڈاکٹر فیروز احمد کے نقطۂ نظر کو خود ان کے الفاظ میں محفوظ

کرلیا جائے۔نسلیت اور سیاست کے موضوع پر اپنی مذکورہ بالا کتاب میں انہوں نے لکھا کہ:

'جیسا کہ قاری دیکھے گا کہ بعض امور کے حوالے سے مصنف کے سوچنے کے انداز میں خاصی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ایسا، بدلتے ہوئے حالات کے نتیجے میں ہوا اور اس لیے بھی کہ پاکستان کے نسلی مسائل کے تجزیے کے لیے کچھ زاویہ ہائے نظر (paradigms) کارآمد سانچے فراہم کرنے میں ناکام ثابت ہوئے۔بہر حال، مصنف کے بنیادی مقدمات جو کہ بہت سادہ ہیں، برقرار رہے ہیں اور انہوں نے مصنف کو افہام و تفہیم اور ہم آہنگی کے فروغ کی اس کی کوششوں میں تقویت پہنچائی[۳]'۔

یہ وضاحت کرنے کے بعد وہ ان بنیادی مقدمات کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے یہاں ایک مستقل فکر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی مختلف زمانوں کی تحریروں میں ربط قائم رکھتے ہیں۔ یہ مقدمات حسبِ ذیل ہیں۔[۴]

- پاکستان ایک کثیر اللسانی، کثیر الثقافتی اور کثیر النسلی معاشرہ ہے۔
- تمام زبانوں اور ثقافتوں کو فروغ دینا چاہیے اور ان کے درمیان باہمی احترام اور رواداری کا رشتہ قائم ہونا چاہیے۔
- قومی وحدت کے نام پر یا کسی دوسرے عذر کو بنیاد بنا کر تنوعات کے امتناع اور ان کو دبانے کی کوشش نہ صرف حقوقِ انسانی کی بیخ کنی کے مترادف ہے بلکہ جن مقاصد کے نام پر یہ کیا جاتا ہے ان کے حصول کے نقطۂ نظر سے بھی یہ الٹے نتائج مرتب کرتی ہے۔
- پاکستان میں اتحاد کا حصول یہاں کے ثقافتی اور نسلی تنوعات کے اندر ہی تلاش کیا جانا چاہیے۔

3- *ibid,* p. xii

4- *ibid*

یہاں ڈاکٹر فیروز احمد کے طرزِ تحریر کے بارے میں بھی کچھ کہنا بے جا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے مختلف مضامین (discipline) میں نظری اور عملی دونوں طرح کے مضامین لکھے ہیں۔ ان کا طرزِ تحریر بھی ان کے پیشِ نظر موضوع اور قارئین کی نوعیت سے متعین ہوتا تھا۔ چنانچہ ڈیموگرافی، نسلیت اور قوم سازی و قومی خودمختاری کے بارے میں اور ایسے ہی دیگر عمرانی اور سیاسی موضوعات پر ان کی وہ تحریریں جو انگریزی زبان میں ہیں، ان کا انداز قدرے تکنیکی اور خالص علمی انداز ہے۔ اس کے برعکس ان کی اردو کی تحریریں آسان اور عام بول چال کی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ ان تحریروں کا مقصد کیونکہ سیاسی کارکنوں اور طالب علموں کے خیالات کی تربیت تھا، لہٰذا ان کا طرزِ تحریر بہت سادہ بلکہ بالعموم عوامی قسم کا تھا۔ ڈاکٹر فیروز احمد کی اردو تحریروں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ابھی حال ہی میں 'ڈاکٹر فیروز احمد کے مضامین' کے نام سے شائع ہوئی ہے[۵]۔ اس کتاب میں ان کی بیشتر تحریریں اردو کے جریدے 'پاکستان فورم' سے لی گئی ہیں۔ لہٰذا اس کتاب میں شامل مضامین کی زبان بہت سادہ اور عوامی نوعیت کی ہے۔ یہ زبان شاید ثقہ لوگوں کو کچھ نامانوس لگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مضامین بالعموم سیاسی کارکنوں کے لیے لکھے گئے تھے اور آج کی طرح اُس زمانے میں بھی کارکنوں کے حلقوں میں جو زبان بولی جاتی تھی وہ اپنا ایک عوامی رنگ اور آہنگ رکھتی تھی۔ دوسری بات یہ کہ اس کتاب کے مضامین کو پڑھتے وقت اس وقت کی سیاسی و ذہنی فضا کو ذہن میں رکھنا بھی ضروری ہے کہ یہ مضامین جس دور سے تعلق رکھتے ہیں وہ جنرل ضیاء الحق کے مارشل لاء کا ابتدائی دو تین سال کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں سیاست دائیں اور بائیں بازو، بھٹو مخالف اور بھٹو نواز حلقوں میں تقسیم تھی۔ پھر ۱۹۷۹ء تک بھٹو کا مقدمہ سیاسی منظرنامے پر چھایا رہا تھا۔ ادھر افغانستان میں روسی افواج کی آمد اور ترہ کئی اور پھر حفیظ اللہ امین کے اقتدار میں آنے سے پاکستان کے بائیں بازو کے بعض حلقوں میں امید و رجائیت کی ایک لہر دوڑ گئی تھی۔ یہ حلقے افغانستان کے حقیقی حالات کا ادراک کرنے میں ناکام رہے اور انہوں

۵۔ ملاحظہ ہو: ڈاکٹر سیّد جعفر احمد (مرتب)، 'ڈاکٹر فیروز احمد کے مضامین' (کراچی: پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، ۲۰۰۹ء)۔

نے صرف وہاں سوویت یونین کی پیش قدمی سے یہ توقع قائم کرلی کہ افغانستان میں بھی اشتراکیت کا قیام عمل میں آ گیا ہے۔ ان غلط توقعات کا پرتو بائیں بازو کی سیاست اور تجزیوں پر پڑا۔ خود اس کتاب میں افغانستان کے حوالے سے جو خوش آئند توقعات ظاہر کی گئی ہیں وہ بھی اس دور کے بائیں بازو کے عمومی رجحان کی عکاسی کرتی ہیں۔

ڈاکٹر فیروز احمد کی عملی سرگرمیوں کا یہ مختصر اور سرسری جائزہ بھی یہ رائے قائم کرنے میں معاون ہوسکتا ہے کہ انہوں نے ایک ایسے نظریاتی آدمی کی زندگی گزاری جو اپنے آدرشوں اور عزائم کے لیے ہمہ تن اور ہمہ وقت مصروف رہتا ہے۔ انہوں نے پاکستان میں عمرانی علوم کے شعبے میں بیش بہا مواد تخلیق کیا۔ انہوں نے ملک کے مجبور و مقہور باشندوں کے روشن مستقبل کو اپنی کاوشوں کا محور بنایا۔ وہ آخر وقت تک کمٹمنٹ کے راستے پر چلے۔ ان سے تجزیے کی غلطیاں ضرور ہوئی ہوں گی مگر انہوں نے مطلب براری اور موقع پرستی سے اپنا دامن آلودہ نہیں کیا۔

ان کی زندگی ایک ایسے انسان کی زندگی تھی جو مقصد کی لگن کو عشق کی طرح اختیار کرتا ہے۔ ایسا عشق جو راہ کی مشکلات کو برداشت کرنے کا حوصلہ دیتا ہے، جو ترغیب اور تحریص کے جال میں پھنسنے سے باز رکھتا ہے اور جو انسان کو بڑے سے بڑے کوہِ گراں کے آگے بھی خوفزدہ نہیں کرتا۔ بقول داغ؂

ہر چند کوہ سے بھی گراں تر ہے بارِ عشق
ہمت یہ کہہ رہی ہے کہ تنہا اٹھایئے

پاگل پن: جنوبی ایشیا میں جوہری بم کے دس سال*

ضیا میاں اور ایم۔ وی رامن
ترجمہ: محمد مظاہر

امریکہ میں ہم پاگلوں میں رہتے ہیں۔ یہی پاگل نظم ونسق، حفاظت اور دفاع کے نام پر ہمارے معاملات چلاتے ہیں۔ ایسے پاگلوں ہی میں سے وہ لوگ جنرل، امیرالبحر، سینیٹر، سائنسداں، ایڈمنسٹریٹر، سیکریٹری آف اسٹیٹ یہاں تک کہ صدر کے عہدے کے دعوے دار بنتے ہیں......اور نہایت متانت سے۔ ہر نئے دن کے ساتھ یہی دیوانے لوگ بڑی ثابت قدمی سے دیوانہ پن کی راہ پر چلتے رہتے ہیں۔ ان کی حرکات ایک دوسرے سے اتنی ملتی جلتی اور عامیانہ ہوتی ہیں کہ ان کی حرکات وسکنات باہوش آدمیوں کی طرح لگتی ہیں۔ نہ کہ ان افراد کے گروہ کی طرح جو فنا اور موت پر مائل ہوں۔ ان لوگوں کے پاس عوام کے تفویض کردہ اختیارات بھی نہیں ہوتے۔ مگر یہ دیوانے بہ زعم خود یہ اختیار سنبھال کر درجہ بدرجہ دیوانگی کے آخری عمل تک پہنچا دیتے ہیں جس سے دنیا تہہ و بالا ہو کر رہ جائے......

لیوس ممسفورڈ کا تبصرہ (۱۹۴۶ء) امریکہ کے ناگاساکی اور ہیروشیما شہروں پر جوہری بم گرانے اور اس اعلان پر کہ مزید جوہری بموں کی آزمائش کی جائے گی۔

---

* زیرِ نظر مضمون 'Going MAD: Ten Years of the Bomb in South Asia' ممبئی کے معروف علمی جریدے *Economic & Political Weekly* کی اشاعت بابت ۲۷ جون ۲۰۰۸ء میں شائع ہوا۔ مضمون میں پیش کردہ تجزیہ اور اس میں دیئے گئے دلائل آج بھی اتنے ہی اہم ہیں جتنے دو سال قبل تھے۔ اسی لیے اس مضمون کا ترجمہ نذرِ قارئین ہے۔ (ادارہ)

جوہری بموں کی آزمائشی دھماکوں کی دسویں سالگرہ ۳ مئی ۱۹۹۸ء میں دونوں ملکوں میں کیے گئے تھے نہایت دبے پاؤں گذر گئی۔ کسی بھی ملک نے سرکاری طور پر ان آزمائشوں کو منانے کے لیے کسی رنگا رنگ تقریب کا انتظام نہ کیا۔ اگرچہ عوامی سطح پر جو کچھ کیا گیا اسے بہت کم پذیرائی ملی۔ بھارت کے پریس انفارمیشن بیورو نے ایک بیان جاری کیا جس میں اسے محض قومی یومِ ٹیکنالوجی کہا گیا اور گیارہ مئی ۱۹۹۸ء کو 'تکنیکی مہارت کے ارتقا میں اسے حلّت لمحہ' کہا گیا۔ لیکن 'جوہری دھماکے' موجود نہیں تھا۔ پاکستان کی وزارتِ خارجہ نے ایک مختصر سا بیان جاری کیا جس میں آزمائش کا حوالہ تھا اور اس کو 'قوم کی حفاظت کی مساعی کے لیے ایک تاریخی' دن کا نام دیا اور یہ سب کچھ اس سرکاری مخرومباہات اور عوامی جشن و چراغاں کے بالکل برعکس تھا جو دونوں ممالک میں جوہری آزمائش کے زمانے میں دیکھنے میں آیا تھا۔

اس مقالے میں ہم جنوبی ایشیا میں جوہری ہتھیاروں سے متعلق فروغ پانے والی صورتِ حال کا جائزہ لیں گے۔ اس کا آغاز ہم ان سفارتی کوششوں پر نظر ڈال کر کریں گے جو جوہری خطرات پر قابو پانے کے لیے کی گئی ہیں۔ جیسے آزمائش کے بعد کے زمانے میں پاک۔ بھارت تنازعات میں جوہری ہتھیاروں کا کیا رول رہا۔ یا اس کے بعد نتیجتاً کیا منصوبہ بندی کی گئی اور جوہری جنگ لڑنے کے لیے کیا تیاریاں کی گئیں اور جوہری ہتھیاروں پر کنٹرول کا ڈھانچہ تیار کرنے کے سلسلے میں کیا پیش رفت ہوئی۔ ان ہتھیاروں کو نشانے تک پھینکے کے لیے میزائلوں کی تیاری اور تنصیب اور پلوٹونیم اور اتنا ہی مالا مال یورینیم کی پیداوار کی موجودہ صورتِ حال کیا ہے جن سے جوہری ہتھیار بنائے جاتے ہیں۔

جوہری انکار

مئی ۱۹۹۸ء کے جوہری دھماکوں کے بعد ایک امتیازی عنصر یہ دیکھا گیا وہ یہ ہے کہ دونوں ملکوں کے درمیان حصولِ امن کے لیے جو جاری عمل ہے اس میں جوہری حقائق سے منہ موڑا جا رہا ہے۔ دونوں ممالک کے رہنماؤں کا رویہ کچھ یوں ہے جیسے حصولِ امن کے مذاکرات میں ان بموں کی حیثیت بالکل معمولی ہے جنہیں کن دقتوں سے تیار کیا گیا ہے۔ اگرچہ جوہری بموں سے متعلق اندرونِ ملک ایسی پالیسی کو فروغ دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ دوسرے ملک کی تباہی ہے۔

وہ رجحان جسے فروری ۱۹۹۹ء میں بھارتی وزیراعظم واجپائی اور پاکستانی وزیراعظم نواز شریف نے اپنی لاہور کی ملاقات میں پروان چڑھایا تھا۔ جبکہ اعلانِ لاہور میں یہ ٹھہرا تھا کہ ''ایسے فوری اقدام کیے جائیں جس سے جوہری ہتھیاروں کا حادثاتی یا بے ضابطہ استعمال کا احتمال کم ہو جائے'' اور 'اعتماد سازی کے لیے ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے جوہری اور روایتی ہتھیاروں کے سلسلے میں بھی تنازعات کا سدِباب ہو سکے۔ دونوں ممالک نے اس سلسلے میں جو واقعی عہد و پیمان کیے ہیں ان کی شفافیت نہایت محدود ہے (میاں اور رامن۔ ۱۹۹۹ء)۔ ازاں بعد جو مذاکرات ہوئے ان میں مزید کوئی پیش رفت نہ ہوئی اور جو اقدام کیے گئے وہ دونوں ملکوں میں جاری ہتھیاروں کی بٹور اور جوہری خطرات کے سامنے معمولی سے تھے۔

بم کے مسئلے سے نبرد آزما ہونے میں جو بیزاری جاری ہے وہ پاکستان اور بھارت کے وزرائے خارجہ کی مئی ۲۰۰۸ء کی حالیہ بیٹھک میں کھل کر دیکھنے میں آئی۔ مشترکہ اعلامیہ میں کہا گیا 'مذاکرات دوستانہ اور تعمیری فضا میں ہوئے' اور طے پایا کہ امن کے عمل کو آگے بڑھایا جائے اور اس کی رفتار میں کمی نہ آنے پائے۔ 'وزراء نے یہ بھی ملاحظہ کیا کہ 'اہم باہمی امور میں کئی کامیابیاں حاصل کی جا چکی ہیں'، جن میں سے پہلی یادداشت تو یہ ہے کہ دونوں ممالک کے درمیان مزید ہوائی سفر کی اجازت دی جائے۔ دوسری یہ کہ واگہ۔ اٹاری سرحد پر ٹرکوں کی آمدورفت کا سمجھوتہ طے پا گیا اور تیسرا اتفاق اس پر ہوا کہ دہلی۔ لاہور کے درمیان ہر ہفتے تیسری بس چلائی جائے۔ ۲۰۰۷ء میں ہونے والے اتفاقِ رائے یعنی 'جوہری ہتھیاروں کی بابت جس میں حادثاتی طور پر ہونے والے خدشات میں کمی سے تھا' کامیابیوں کی فہرست میں چوتھے اور آخری نمبر پر تھا۔

لیکن اس کی توقع کی جا سکتی تھی۔ جوہری مسائل پر مذاکرات کے آغاز کے کوئی دس برس بعد محض یہی دکھایا جا سکتا ہے کہ ایک سمجھوتہ ہو سکا ہے، جس کے تحت ایک دوسرے کو میزائل کی آزمائش کی صورت میں بتایا جائے گا یا کسی حادثے کی شکل میں 'ایٹمی ہاٹ لائن' موجود ہونا چاہیے۔ اس سے تو دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں یعنی فکری بانجھ پن اور جوہری خطرات کی بابت مذاکرت میں بودا سیاسی عزم۔ ایسا لگتا ہے کہ امن کا عمل اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ ۱۹۹۸ء سے ایک جنگ ہو چکی ہے اور ایک بڑا فوجی بحران بھی پیدا ہو چکا ہے جن میں جوہری حملوں کی دھمکی نمایاں تھی۔ (رامن اور میاں۔ ۲۰۰۳ء)

جنوبی ایشیا میں جوہری معاملات سے چشم پوشی عدم توجہ کی علامت نہیں ہے اور نہ ہی مسئلے کے سامنے بے بسی والی صورتِ حال ہے۔ یہ دیدہ و دانستہ قول و فعل کے درمیان پائے جانے والے تضاد کا نابیناپن ہے۔ پاکستان اور بھارت امن مذاکرات کی باتیں کرتے ہیں اور اپنے پیٹ کاٹ کر حاصل شدہ ذرائع جوہری اسلحہ جات کی ترقی پر صرف کرتے ہیں جس میں ان کے بنانے اور استعمال کے طریقوں کو وضع کیا جاتا ہے اور ایسے نظریات کو فروغ دیتے ہیں تا کہ جوہری جنگ لڑی جاسکے۔ جوں جوں دونوں ممالک ایسی تکنیکی اور تنظیمی بنیادیں مستحکم کرتے ہیں جیسا کہ سرد جنگ کے زمانے میں دو عالمی طاقتیں کیا کرتی تھیں اور جنہیں (MAD) باہمی تباہی کی یقینی مساعی کہا جاتا ہے۔ وزرائے خارجہ کا مشترکہ بیان محض اس نکتے پر اتفاق ظاہر کر سکا کہ جوہری اور روایتی (اعتماد سازی کے عمل) کے ماہرین کو چاہیے کہ موجودہ اور فریقین کی پیش کردہ مزید تجاویز کا جائزہ لیں تا کہ جوہری اور روایتی شعبوں میں مزید اعتماد سازی کے اقدامات کیے جاسکیں۔

ایٹمی دھماکوں کے بعد جوہری ہتھیاروں کی دوڑ ایک بہت بڑے فوجی بندوبست کا حصہ ہے جو جوہری ہتھیاروں کے حامیوں کے دعوؤں کے برعکس ہے کہ جوہری ہتھیاروں کی تعمیر سے روایتی ہتھیاروں پر اٹھنے والے اخراجات میں تخفیف ہو جائے گی۔ دونوں ممالک کے اصل اعداد و شمار تو ظاہر کرتے ہیں کہ ان میں تسلسل کے ساتھ معتد بہ اضافہ ہوا ہے۔

اپنے لیے روایتی ہتھیاروں کا نظام تیار کرنے کی صلاحیت کی محرومی کی وجہ سے دونوں ممالک دوسرے ملکوں سے ہتھیاروں کی درآمدات پر کثیر رقوم صرف کرتے رہے ہیں۔

پائپ لائن میں اس سے بھی زیادہ موجود ہے۔ ستمبر ۲۰۰۷ء کی امریکی کانگریس کی ریسرچ سروس کا یہ کہنا ہے کہ ۲۰۰۶ء میں تیسری دنیا کے ممالک میں پاکستان ہتھیاروں کی خریداری کے معاملے میں سرفہرست تھا اور اس نے ان سمجھوتوں میں ۵ء۱ارب ڈالر جبکہ ہندوستان ۳ء۱ارب ڈالر کے سمجھوتے کرنے کے بعد دوسرے نمبر پر رہا (گریمٹ۔ ۲۰۰۷ء)۔

دونوں ممالک میں بڑے پیمانے پر فوجی اخراجات اور اسلحے کی خریداری کا بڑے پیمانے پر پھیلتے ہوئے افلاس اور کسمپرسی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ بالخصوص پاکستان میں ایک تسلسل کے ساتھ صحت اور تعلیم جیسی بنیادی خدمات کے لیے بین الاقوامی امداد پر انحصار دیکھنے میں آیا۔

جوہری دہلیز نانگھنا

جوہری ہتھیاروں کے وکلاء ہمیشہ یہ یقین دلاتے رہے کہ ان سے اگر امن نہ حاصل ہوا مگر یہ مانع جنگ تو ہوں گے۔ بودی سی دلیل یہ دی جاتی کہ دوسرے فریق کے جوہری ہتھیاروں سے پھیلنے والی تباہی کے ڈر سے کوئی بھی ملک جنگ کا خطرہ مول نہ لے گا۔ اس کے باوجود ہتھیاروں کی آزمائشوں کے سال بھر کے اندر ہی پاکستان اور بھارت کشمیر میں کارگل کے میدانِ جنگ میں دست وگریبان تھے۔ اگرچہ جغرافیائی نقطۂ نظر سے یہ محدود رہی مگر اس جنگ میں ہزاروں جانیں بھینٹ چڑھ گئیں۔ ۱۹۷۱ء کی جنگ کے بعد پہلی مرتبہ فضائی افواج استعمال کی گئیں۔ ترکش میں جوہری بموں کی موجودگی نے پاکستان اور بھارت کی اعلیٰ قیادت کے منہ میں دانت دے دیئے کہ ایٹمی دھمکیاں دیں۔ ایک حساب سے کم از کم ۱۳/ایسے بلاواسطہ اور بالواسطہ مواقع آئے جب جوہری دھمکیاں جاری کی گئیں (بداوی اور ونایک۔ ۱۹۹۹ء)۔

تنازعے کا حل نہ تو جوہری دھمکیوں سے نکلا اور نہ ہی سفارت کاری سے۔ پاکستان نے امریکی مداخلت کے ذریعے جنگ بندی چاہی اور کشمیر کے مسئلے کا تصفیہ چاہا۔ جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے وزیراعظم نواز شریف پر 'گھبراہٹ' طاری تھی جب انہوں نے مدد مانگی اور صدر امریکہ بل کلنٹن سے ملنے کے لیے واشنگٹن پرواز کر گئے۔ کلنٹن نے اس وقت تک اعانت کرنے سے انکار کر دیا جب تک پاکستان کارگل سے غیر مشروط طور پر اپنی فوج واپس نہیں بلا لیتا اور ملاقات کے آغاز ہی میں نواز شریف کو یہ ہزیمت اٹھانا پڑی جب انہیں بتایا گیا کہ پاکستانی فوج ان میزائلوں کو میدان میں لا چکی ہے جن پر جوہری بم نصب ہیں۔ نواز شریف یہ سنتے ہی مبینہ طور پر 'سکتے' میں آ گئے اور یہ استدلال کرنے لگے کہ ہو نہ ہو ہندوستان بھی یہی کر رہا ہو گا مگر اس کی بھی تردید کی کہ انہوں نے پاکستانی فوج کو میزائلوں کی تنصیب کا حکم دیا تھا۔ جنگ بندی کے واسطے امریکی حمایت کے نہ ملنے سے اور مزید سبکی سے بچنے کے لیے پاکستان نے فوجوں کی فوری پسپائی تسلیم کر لی۔

لوک سبھا کی عمارت پر ۲۰۰۱ء دسمبر میں دہشت گرد حملے نے ایسے ہی ایک اور بحران کو جنم دیا۔ تقریباً پانچ لاکھ فوجی جن میں دو تہائی کے قریب بھارتی تھے کو سرحدوں پر تعینات کر دیا گیا۔ جانبین کے اعلیٰ سرکاری اہلکاروں اور سیاستدانوں نے متعدد مرتبہ جوہری ہتھیاروں کے استعمال کی جانب اشارے کیے۔ پردھان منتری واجپائی نے وارننگ دی کہ اپنے بچاؤ کے لیے کسی بھی ہتھیار کو

استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں جو ہتھیار بھی دستیاب ہے اسے استعمال کیا جائے گا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دشمن کو کتنا کاری گھاؤ لگتا ہے (شکلا۔۲۰۰۲ء)۔ ساری دنیا بدترین سے خوف زدہ ہونے میں حق بجانب تھی۔

۱۹۹۹ء اور ۰۲۔۲۰۰۱ء کے فوجی تصادم نے اہم سبق پیش کیے۔ پہلا سبق تو یہ تھا کہ اگر جوہری ہتھیار دستیاب ہوں تو پاکستان اور بھارت کے رہنما انہیں استعمال کرنے پر کمربستہ رہتے ہیں تاکہ کسی تنازعے کی صورت میں اپنی شرائط پر تصفیہ کیا جا سکے۔ مزید برآں بین الاقوامی توجہ اور مداخلت کا حصول بھی ممکن ہو سکے۔ یہ جوہری ہتھیاروں کا ایک اور مصرف ہے جو ان کی آزمائش کے علاوہ ہے جیسا کہ ڈینیل ایلزبرگ نے اشارہ کیا ہے 'کسی تصادم کی صورت میں جب آپ بندوق کو کسی کے کاسہ سر کی جانب کرتے ہیں، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ نے گھوڑا دبایا یا نہیں۔' (ایلزبرگ۔۱۹۸۱ء)۔

کارگل نے یہ واضح کر دیا کہ جوہری ہتھیاروں میں پوشیدہ خطرات نے جنرلوں اور پالیسی سازوں کے حساب کتاب کو بھی زیر و زبر کر دیا۔ مرحومہ بے نظیر نے یہ راز افشا کیا کہ ۱۹۹۶ء میں پاکستانی جنرلوں نے کارگل طرز کا ایک منصوبہ ان کے سامنے پیش کیا تھا جسے انہوں نے مسترد کر دیا تھا۔ اس سے تو یہی لگتا ہے کہ ۱۹۹۸ء کے آزمائشی دھماکوں نے پاکستانی رہنماؤں کو قائل کر دیا تھا کہ ایسی مہم جوئی قابلِ عمل ہو سکتی ہے اگر جوہری ہتھیاروں سے بھارتی حملے کے دانت کھٹے کیے جا سکتے ہوں۔

دونوں ملکوں کے رہنماؤں نے کارگل جنگ کو مختلف انداز سے دیکھا۔ بہ سادگی یہ کہا جا سکتا ہے کہ پاکستانیوں نے یہ سمجھا کہ جوہری ہتھیاروں کی موجودگی کسی مہیب بھارتی فوجی حملے میں رکاوٹ ہوگی۔ جبکہ بھارت کے لیے کارگل میں یہ سبق پنہاں تھا کہ اسے محدود پیمانے پر جنگ کرنے کے لیے ترکیب نکالنی ہوگی تاکہ اس کے نتیجے میں بالآخر جوہری ہتھیاروں کا استعمال نہ ہو۔

اگرچہ تنازع بڑھ کر جنگ کی صورت تو نہ اختیار کر سکا لیکن متعدد عناصر نے ۲۰۰۲ء کے تنازعے کو مستقبل کے لیے کارگل سے بڑھ کر خطرات کا حامل بنا دیا۔ کارگل کے برعکس جہاں پاکستان کی ناکامی بالکل واضح تھی خصوصاً سیاسی میدان میں۔ مگر دونوں ہی نے ۲۰۰۲ء کے تنازعے

کو اپنی فتح پر محمول کیا۔ بھارت میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جنرل مشرف کا یہ عہد کہ وہ پاکستانی عسکریت پسندوں کی تنظیموں کو نکیل ڈال لیں گے، یہ بھارت کی 'ہاتھ مروڑنے والی سفارت کاری' کی کامیابی ہے حالانکہ پاکستان جوہری ہتھیاروں سے لیس ہے۔ جبکہ پاکستان میں چند لوگوں کا خیال ہے کہ جوہری ہتھیاروں کی وجہ سے بھارت نے پاکستانی سرحد عبور نہ کی اگرچہ اس کی فوجوں کی بہت بڑی طاقت موجود تھی اور پاکستان میں عسکریت پسندوں کے اڈوں پر حملے کے خطرات بھی موجود تھے اور یہ بھی اتنے بڑے پیمانے پر فوجی تصادم جس میں طاقتور جوہری ہتھیاروں کی جھنجھناہٹ بھی ہوا سے فریقین نے اپنی فتح پر محمول کیا۔ مگر اس واقعہ سے اس امکان میں اضافہ بھی ہوا کہ اسی نوعیت کے واقعات کا مستقبل میں اعادہ ہو سکتا ہے۔

اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ پاکستانی رہنماؤں نے ۱۹۹۹ء اور ۰۲-۲۰۰۱ء میں جوہری ہتھیاروں کی افادیت پر زور دیا تھا لیکن بھارتی رہنماؤں کا اصرار یہ رہا ہے کہ ایسی دھمکیوں سے انہوں نے کبھی کام نہیں لیا۔ وزیر اعظم واجپائی کا دعویٰ ہے کہ ۰۲-۲۰۰۱ء کے بحران نے یہ ظاہر کیا کہ بھارت نے پاکستانی جوہری بم کی بندر بھپکی کو کس طرح نظر انداز کر دیا۔ بقول جنرل وی۔ پی ملک جو بھارتی فوجوں کے سابق چیف آف اسٹاف تھے کہ جوہری ہتھیار بالعموم غیر متعلق رہے اور انہوں نے ۲۰۰۲ء کے تنازعے میں یا کارگل جنگ کے دوران میں 'مانع ہتھیار' کا کوئی فریضہ انجام نہ دیا۔ یہی نقطۂ نظر بھارتی افواج کے دیگر سینئر افسران کا بھی تھا۔

جوہری ہتھیاروں کے استعمال کرنے کی پاکستانی دھمکیاں جن کا مقصد بین الاقوامی توجہ حاصل کرنا تھی اس حربے کو ناکام بنانے کے لیے بھارتی فوج نے ۲۰۰۴ء میں ایک نیا اور پُر خطر نظریہ 'سرد آغاز' اختیار کیا جس کا منشا بھارت کو یہ سبقت دینا تھی کہ وہ 'تصادم کی ابتدا ہی میں مدافعانہ جنگ کو جارحانہ رنگ دے سکے جس میں حیرانی کا عنصر کلیدی خدمات انجام دیتا اور پاکستان کو اس کی مہلت ہی نہ ملتی کہ وہ بھارت کے خلاف اپنے سفارتی داؤ پیچ استعمال کر سکے۔' اس جارحانہ آپریشن کے ذریعے پاکستانی سرحدوں کے اندر برق رفتاری سے فیصلہ کن حملہ کیا جاتا اور چند تجزیہ کاروں کے خیال میں 'جنگ کو بہ عجلت روک دیا جاتا جو بھارت کے موافق ہوتا اور یہ ایسا پیش منظر ہوتا جس میں پاکستان دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو جاتا۔' (احمد-۲۰۰۴ء) ضرب اس سرعت سے لگائی جاتی اور اتنی کاری ہوتی کہ 'جوہری جوابی حملہ ممکن ہی نہ رہتا۔'

مئی ۲۰۰۶ء میں اسی منصوبے کا ایک آزمائشی مظاہرہ دیکھنے میں آیا جب بھارت نے پاکستانی سرحدوں کے قریب ایک فوجی مشق کی۔ سنگھ شکتی نامی مشق میں لڑاکے جہاز، ٹینک اور چالیس ہزار فوج لائی گئی جن کا تعلق دوسری اسٹرایک کور سے تھا اور جو بقول ایک بھارتی کمانڈر کے کہ یہ ایسی مشق تھی جس کا مقصد 'ہمارے ۲۰۰۴ء کے نظریے کی آزمائش تھی جس میں ہمارے پڑوس میں واقع ایک معمولی دوست قوم کو مختصر مدت میں مؤثر طریقے سے ٹکڑے کرنا تھا' کور کمانڈر جنرل دولت سخاوت نے یوں وضاحت کی 'ہمیں یقین کامل ہے کہ اگرچہ جواب میں جوہری حملہ ہوسکتا ہے مگر پھر بھی ایک برق رفتار حملے کی گنجائش موجود ہے اور اسی نظریے کی توثیق کے لیے ہم نے یہ مشق کی تھی۔'

اس نوعیت کی پالیسی خطرات سے پُر ہے۔ پاکستانی جنرل ایسی پالیسی پر مائل ہو جائیں گے جس میں کسی تصادم کی صورت میں آغاز ہی میں جوہری ہتھیار استعمال کیے جاسکتے ہیں بجائے اس کے کہ جنگ ہارنے کے ساتھ ساتھ ہتھیار بھی ہاتھ سے نکل جائیں۔ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ پاکستانی فوجی منصوبہ ساز بالاعلان 'سرخ لدین' کھینچتے چلے آرہے ہیں کہ مذکورہ بالا باتوں کے نتیجے میں وہ جوہری ہتھیاروں کا استعمال بھی کرسکتے ہیں۔ پاکستانی فوج اسٹرٹیجک پلانس ڈویژن کے ڈائریکٹر جنرل خالد قدوائی نے یہ وضاحت کی تھی کہ پاکستان جوہری ہتھیار استعمال کرنے پر یوں مجبور ہوسکتا ہے: (الف) بھارت ہم پر حملہ کردے اور ہمارے خطے کے ایک بڑے حصے پر قابض ہو جائے۔ (ب) بھارت ہماری مسلح افواج کے ایک بڑے حصے کو تباہ کردے۔ (ج) بھارت ہمارا اقتصادی گھیراؤ کرلے یا دریائی پانی کی آمد میں کمی کردے یا پھر (د) بھارت پاکستان میں سیاسی عدم استحکام یا بڑے پیمانے پر داخلی بغاوت کرادے۔ (مارٹے لینی اور کوٹارا مازینو ۲۰۰۲ء)۔

دونوں طرز کے فوجی پلان تباہی کے آسان نسخے ہیں اگر دونوں میدان جنگ میں آمنا سامنا کرتے ہیں۔ بھارتی جنرلوں کو یہ امید ہے اور اپنے رہنماؤں کو سمجھاتے ہیں کہ ایک فیصلہ کن اور محدود حملے کے نتیجے میں پاکستان جوہری ہتھیاروں کا استعمال نہ کرسکے گا۔ لیکن کسی تنازعے کی شکل میں بلا ارادہ یا قصداً جنگ پھیلنے کا کھٹکا ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ جوہری دہلیز کسی کی بے خیالی میں بھی پار کی جاسکتی ہے جس میں کسی کی غلطی یا غلط فہمی کا بھی دخل ہوسکتا ہے کہ دوسری جانب کے لوگ کیا

منصوبہ بندی کررہے ہیں یا پھر موقعے کی گرما گرمی میں۔ کارگل کی جنگ میں متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ پاکستان میں نواز شریف اس بات سے بے خبر تھے کہ ان کے جنزل کیا کررہے ہیں۔ جبکہ ہندوستان میں جنگ میں توسیع کے خدشات نے حاوی آنے کے خیال کو جنم دیا جیسا کہ (CCS) کابینہ کی کمیٹی برائے حفاظت نے تجویز دی کہ اس اندیشے سے فضائی طاقت کو استعمال نہ کیا جائے کہ یہ تصادم کو پھیلا سکتی ہے۔ اس مسئلے پر ہفتہ بھر بعد دوبارہ غور کے لیے مؤخر کردیا گیا اگر برّی لڑائی بے سود رہی۔ (گنگولی اور ہاجرٹی ۲۰۰۵ء)۔

جوہری ہتھیاروں سے لیس مملکتیں جلد ہی یہ سمجھ لیتی ہیں کہ صرف ترکش میں بم رکھنا اور اس کے استعمال کرنے کی دھمکی ناکافی ہوتی ہے۔ یہ محض یوں مؤثر ہوتی ہے اگر حریف کو یہ یقین آسکے کہ ضرورت پر اسے استعمال بھی کیا جاسکتا ہے اور اس میں ہتھیاروں کی تمام صفات موجود ہوں۔ بھارت اور پاکستان ۱۹۹۸ء سے رسمی تنظیمی ڈھانچے قائم کرچکے ہیں اور اپنے جوہری ہتھیاروں کو استعمال کرنے کے لیے منصوبہ بندی کے علاوہ انتظامات بھی کرچکے ہیں۔

بھارت

جوہری ہتھیاروں کی آزمائش کے چند ماہ بعد بھارتیہ جنتا پارٹی کی حکومت نے ایک نیشنل سیکورٹی کاؤنسل تشکیل دی جس میں (NSAB) نیشنل سیکورٹی ایڈوائزری بورڈ بھی شامل ہے۔ اگست ۱۹۹۹ء میں 'نصاب' نے بھارت کے جوہری ہتھیاروں پر ایک دستاویزی خاکہ (DND) جاری کیا۔ جنوری ۲۰۰۳ء میں بھارتی حکومت کی کابینہ کمیٹی برائے حفاظت نے ایک مختصر بیان شائع کردیا جو 'جوہری نظریئے' پر تھا۔ 'نصاب' کے پہلے کنوینیر نے دونوں کے درمیان پائے جانے والے تعلق کی تشریح یوں کی جسے بعد کی دستاویز ظاہر کرتی ہے 'کہ کابینہ کمیٹی برائے حفاظت نے ''جوہری نظریئے'' کو قبول کرلیا ہے۔' (سبرامینم۔۲۰۰۳ء)۔

دونوں جوہری ممالک کی ذہنی کیفیت (DND) کی بازگشت سے سمجھی جاسکتی ہے۔ یہ کہا گیا کہ 'بھارت ایسے نظریے پر عامل ہوگا جس میں کم از کم اور قابلِ بھروسہ جوہری مانع موجود ہو۔' اس دستاویزی خاکے کے چند تقاضے ہیں: (الف) کافی، ایسی جوہری فوج جو عملدرآمد کے لیے تیار ہو اور ہر آزمائش میں پوری اترنے والی ہو۔ (ب) ایک نہایت مؤثر کمانداری اور کنٹرول کا نظام

ہو۔ (ج) جو مؤثر سراغ رسانی اور چوکسی اور تنبیہ کا حامل ہو۔ (د) جوہری آپریشن کے لیے منصوبہ بندی اور تربیت یافتہ ہو۔ (ڈ) اور جوہری ہتھیاروں کے استعمال کے لیے پُرعزم ہو۔ مذکورہ جوہری ہتھیاروں کو پھینکنے والی گاڑیوں کی تگڈم پر نصب کیا جائے جن میں ہوائی جہاز بری اڈوں پر موبائل میزائل اور سمندر پر تیرنے والے اڈے ہوں۔ انہیں اس طرح رکھا جائے تاکہ 'سبق آموز جوابی کارروائی ہو سکے تاکہ حملہ آور پر نا قابلِ قبول تباہی کا تازیانہ لگے۔'

ڈی۔این۔ڈی چاہتا ہے کہ 'مسلمہ صلاحیت ایسی ہو کہ زمانہ امن کی افواج اور تنصیبات مختصر ترین وقت میں جوابی کارروائی کے قابل ہوں۔' تینوں افواج کے صدر دفاتر کو بعد میں کہا گیا کہ 'ایسی اسکیمیں بنائیں کہ جوہری اسلحے کی متنوع اقسام کے علاوہ طبی خدمات اور اعانتی ساز و سامان جنگی کارروائی کی ضروریات کے مطابق مہیا کیا جائے ...... اور مناسب کمان اور کنٹرول کا ڈھانچہ تیار رکھا جائے (کرناڈ۔۲۰۰۲ء)۔

بھارتی حکومت نے مانع جوہری ہتھیار کا جو باضابطہ نظریہ اختیار کیا ہے وہ سابق حکومتوں کے مؤقف سے سراسر متضاد ہے۔ زیادہ عرصہ نہیں گذرا جب ۱۹۹۵ء میں بھارتی حکومت کے نمائندے نے بین الاقوامی عدالت برائے انصاف کے سامنے 'مانع جوہری ہتھیار' کی یوں وضاحت کی تھی 'اگر چہ یہ انسانی فطرت کے کراہیت کی حد تک خلاف ہے مگر یہ ظاہر و باہر ہے کہ اگر کوئی مملکت اپنے وجود کو بچانے کے لیے اقدام کرتی ہے تو اسے اپنے اور حریف کو پہنچنے والے نقصانات کے لیے سنگدلانہ بے حسی سے کام لینا ہوگا۔'

مانع نظریے سے متعلق بنیادی تزویراتی اور اخلاقی مسائل تو رہے ایک طرف، ایسا خیال آیا کہ یہ ممکن ہے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ 'کم از کم مانع' ایک بے سروپا تصور ہے۔ یہ کافی نہیں ہے کہ ہم 'جوہری ہتھیاروں سے چوکنا رہنے' کا بورڈ نصب کردیں کہ سب پڑھ لیں اور چوکس رہیں۔ جوہری تاریخ تو یہ بتاتی ہے کہ ایک قسم کے رہنماؤں کو جو صورتِ حال قابلِ قبول ہو وہی دوسری قسم کے لیے نا قابلِ برداشت ہو اور ممکن ہے حالات بھی بدلے ہوئے ہوں۔ امریکہ کے اسٹریٹیجک ایئر کمانڈ کے سربراہ جنرل تھامس پاور نے ۱۹۶۰ء میں اپنی معنی خیز رپورٹ میں یہ تبصرہ کیا کہ 'مانع نظریے کا سب سے زیادہ باخبر شخص اگر کوئی ہو سکتا ہے تو وہ (سوویت رہنما) خروشیف ہوں گے اور بلا تکلف میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ہفتے کیا ان کے خیالات نہیں بدل جاتے۔ وہ آئندہ ہفتے رواں

ہفتے کے مقابلے میں زیادہ آزمائش جھیل جائیں گے۔ اس لیے مانع نظریہ کوئی ٹھوس اور قابلِ پیمائش شے نہیں ہے (شوارٹنر۔۱۹۹۸ء)۔

اسے ہم اب قاری پر چھوڑتے ہیں کہ اگر اسے یہ ذمّے داری سونپی جائے تو وہ دوسرے ملک کے کتنے شہروں کو نشانہ بنانا چاہیں گے کہ جس سے دوسرے ملک کی قیادت پر مانع نظریے کا اثر پڑ سکے۔ کیا وہ یہ کافی سمجھیں گے کہ اسلام آباد، راولپنڈی، کراچی، لاہور اور فیصل آباد کو تباہ کرنے کی دھمکی کافی ہوگی کہ پاکستانی جنرلز باز رہیں اور بالکل اسی طرح وہ کتنے بھارتی شہروں کی تباہی جوابی حملے میں مانع ہوگی۔ کیا دِلّی، ممبئی، کولکتہ، چنائے اور بنگلور کی تباہی کافی ہے؟ سرکاری منصوبوں کے علی الرغم جوہری حملوں کے خلاف شہری دفاع کے انتظامات کے مؤثر ہونے کے امکانات بہت کم ہیں (راجر مان، میاں اور نیئر۔۲۰۰۴ء)۔

یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ جوہری مانع کے سیاق میں لفظ 'کم سے کم' کے معنی مبہم سے ہیں یا کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس میں بھی تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کہ بھارتی جوہری نظریے کی دستاویز میں 'کم سے کم' کی اصطلاح کی وضاحت اعداد کی شکل میں نہیں ملتی اور نہ ہی جوہری تزویرات کے ماہرین اور نہ پالیسی سازوں نے کبھی شماریات سے کام لیا ہے۔ اگر ہم مذکورہ نظریے پر ان مقالہ جات پر تکیہ کریں جو چند مصنّفین کے منظرِ عام پر آ چکے ہیں تو معلوم ہوتا ہے منصوبہ بندی کے تحت سینکڑوں جوہری ہتھیار ترکش میں رکھے ہوں گے جن کی اقسام مختلف ہوں گی۔ امریکہ۔ بھارت ایٹمی مذاکرات تو اسی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ بھارتی پالیسی سازوں کی دلچسپی یہ ہے کہ جوہری ہتھیاروں کا ایک ذخیرہ ان کے پاس ہو اور اسلحہ خانہ بہت بڑا بھی ہو (میاں۔۲۰۰۶ء)۔

بھارت کا جوہری نظریہ عہد کرتا ہے کہ کسی تصادم کی صورت میں جوہری ہتھیاروں کے استعمال میں پہل نہ کی جائے گی۔ بہت سے لوگ بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ بھارت کسی ملک پر جوہری ہتھیاروں سے حملہ کرنے کی نیت نہیں رکھتا اور اس کے ہتھیار محض دفاع کے لیے ہیں۔ تاہم کسی تنازع کی صورت میں اس پر کاربند رہنا کہیں دشوار ہوگا جیسا کہ اس نظریے کے حامیوں کا دعویٰ ہے اور ممکن ہے اوروں کی نظر میں یہ دلیل ہی بودی ہو۔

جوہری بموں سے لیس دو مملکتوں کے درمیان کسی تصادم کی شکل میں 'جوہری ہتھیاروں میں

پہل' کی پالیسی پرسختی سے عملدرآمد کا تقاضہ ہوگا کہ جوابی کارروائی سے پہلے حریف کا جوہری بم گرنے کا انتظار کیا جائے۔ ۱۹۹۸ء کے بعد کے تجربات سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ پالیسی سازوں کے عزائم تو کچھ اور کرنے والے تھے۔ فروری ۲۰۰۰ء میں پاکستانی جوہری ہتھیاروں کے حملوں کو دھمکی کے جواب میں پردھان منتری واجپائی نے کہا تھا 'اگر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ان کا بم گرنے کا انتظار کریں گے اور تباہی دیکھیں گے تو وہ غلطی پر ہیں۔' (گارڈنر۔ ۲۰۰۰ء)۔

پاکستان کا دعویٰ ہے کہ 'جوہری ہتھیاروں میں پہل' نہ کرنے کا بھارتی عہد نا قابلِ اعتبار ہے۔ اقوامِ متحدہ میں تخفیفِ اسلحہ کی کانفرنس میں پاکستانی سفیر نے یہ استدلال کیا تھا کہ 'بھارت خود ہی 'جوہری پہل کے نظریے پر اعتبار نہیں کرتا۔ اگر اسے اعتبار ہوتا تو وہ چین کی جوہری پہل نہ کرنے' کی تجویز قبول کر لیتا اور غیر جوہری ممالک پر جوہری ہتھیاروں سے حملہ نہ کرنے کو آمادہ ہو جاتا۔ (اکرم۔ ۱۹۹۹ء)۔

بھارت نے 'جوہری پہل' نہ کرنے کی پالیسی کے نظریے میں چند شرائط رکھی ہیں جن کے تحت کسی جوہری حملے کی صورت میں اس کی بھی گنجائش نکل سکتی ہے کہ کیمیائی اور جراثیمی مادّے استعمال کیے جاسکیں۔ کیمیائی اور جراثیمی ہتھیاروں کے حملے سے متعلق استثنائی شق کے حرکت میں آتے ہی 'جوہری پہل' کی پالیسی از خود ملیامیٹ ہو جائے گی۔

جوہری نظریے کے ۲۰۰۳ء کے بیان میں ان تنظیموں کی ترکیبی تفصیلات شامل کی گئی ہیں جن کے ذریعے جوہری ہتھیاروں اور میزائل کے اسلحہ خانوں کو کنٹرول کیا جائے گا۔ یہ دو پرت والا ڈھانچہ ہوگا جسے جوہری کمانڈ اتھارٹی (NCA) کہا جائے گا۔ اس کا دارومدار پولیٹیکل کاؤنسل اور ایگزیکٹو کاؤنسل پر ہوگا۔ اوّل الذکر کا سربراہ وزیرِاعظم اور آخرالذکر وزیرِاعظم کے نیشنل سیکیورٹی ایڈوائزر کے تابع ہوگا۔ 'پولیٹیکل کاؤنسل ہی واحد بااختیار ادارہ ہے جو جوہری ہتھیاروں کے استعمال کی اجازت دے گا۔ تاہم متبادل انتظامات کے تحت بد سے بدتر حالات میں جوہری ہتھیاروں کے جوابی استعمال کے لیے الگ سلسلۂ کمان بھی موجود ہوگا۔' جن کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ ایسے نادیدہ واقعات ہو سکتے ہیں جن میں وزیرِاعظم کے علاوہ بھی کسی شخص کو یہ حکم جاری کرنا پڑ سکتا ہے یا حکم جاری کرنا پڑے گا کہ جوہری ہتھیار استعمال کیے جائیں۔

پاکستان

وہ ادارہ جو پاکستان میں جوہری ہتھیاروں کے وضع کرے اور ان کے استعمال کرنے پر کنٹرول رکھتا ہے نیشنل کمانڈ اتھارٹی (NCA) کہلاتا ہے۔ جسے فروری ۲۰۰۰ء میں تشکیل دیا گیا تھا۔ اس کے تین جزو ہیں۔ ایمپلائمنٹ کنٹرول کمیٹی (ECC)، ڈیویلپمنٹ کنٹرول کمیٹی (DCC) اور اسٹرٹیجک پلانز ڈویژن (SPD)۔ ان تینوں شعبوں میں فوجی نمائندوں کی اکثریت ہے۔ حکومت کے سربراہ کی حیثیت میں وزیراعظم ان کا چیئرمین ہوتا تھا۔ لیکن دسمبر ۲۰۰۷ء میں صدر پرویز مشرف نے این سی اے آرڈی نینس جاری کیا جس نے اسے سرکاری تحفظ مہیا کیا، کسی بھی قانونی کارروائی سے بالاتر کر دیا اور خود (صدر کو) اس کا چیئرمین بنا دیا۔ اس اتھارٹی کی ہمہ اقسام کی ریسرچ، ہتھیار وضع کرنے، پیداوار، جوہری اور خلائی ٹیکنالوجی کے استعمال پر تمام اختیارات حاصل ہیں۔ علاوہ ازیں عملے، سہولتوں، معلومات، تنصیبات اور تنظیمی معاملات پر بھی۔

ایمپلائمنٹ کنٹرول کمیٹی میں حکومت کا سربراہ اور کابینہ کے وزراء شامل ہیں جس میں خارجہ، دفاع اور وزیرِ داخلہ بھی شامل ہیں۔ جوائنٹ چیفس آف اسٹاف کمیٹی کا چیئرمین، فوجی اداروں کے سربراہ، اسپیشل پلانز ڈویژن کا ڈائریکٹر جنرل (جو ایک سینئر فوجی افسر ہوتا ہے) بطور سیکریٹری اور فنی مشیر کے فرائض انجام دیتا ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ اس کمیٹی کو جوہری ہتھیار بنانے کی پالیسی سونپی گئی ہے جس میں یہ بھی اختیار شامل ہے کہ وہ ان جوہری ہتھیاروں کے استعمال کرنے کے بھی فیصلے کرے۔ ان جوہری ہتھیاروں کے استعمال کرنے کی پاکستانی شرائط اوپر بیان کر دی گئی ہیں۔

ڈیویلپمنٹ کنٹرول کمیٹی جوہری ہتھیاروں کے ادارے اور جوہری ہتھیاروں کی ترقی کی ذمّے دار ہے۔ اس میں بھی اتنے ہی فوجی اور فنی ارکان ہوتے ہیں جتنے ایمپلائمنٹ کمیٹی میں مگر یہ کابینہ کے وزرا سے محروم ہے جو حکومت کے دوسرے حصوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ڈیویلپمنٹ کمیٹی کا چیئرمین حکومتی سربراہ ہوتا ہے جس میں جوائنٹ چیفس آف اسٹاف کمیٹی (بطور ڈپٹی چیئرمین) تینوں افواج کے سربراہ، اسپیشل پلانز ڈویژن کا ڈائریکٹر جنرل اور ہتھیاروں کی تحقیق، وضع اور پیداوار کی تنظیموں کے نمائندے ہوتے ہیں۔ ان تنظیموں میں اے۔ کیو خان ریسرچ لیبارٹری کہوٹہ، پاکستان اٹامک انرجی کمیشن اور نیشنل انجینئرنگ اور سائنسی کمیشن (جو ہتھیاروں کے

وضع اور ترقی کی ذمّے دار ہے) بھی شامل ہیں۔

اسٹریٹجک پلانز ڈویژن، جوائنٹ سروسز کے صدر دفتر میں قائم کیا گیا تھا اور جوائنٹ چیفس آف اسٹاف کمیٹی کے تحت کام کرتا ہے اور اس کی سربراہی ایک سینئر فوجی افسر کرتا ہے (جو اپنی ریٹائرمنٹ کے باوجود) اب بھی اس کا سربراہ ہے۔ اس ڈویژن کی ذمّے داری میں منصوبہ بندی، رابطے کرنا اور بالخصوص نچلی سطح پر کمانڈ اور کنٹرول کا انتظام قائم کرنا ہے اور اس کے لیے خدوخال اور تنصیبات کا قیام شامل ہے۔

ان انکشافات کے بعد کہ عبدالقدیر خان جب ۲۰۰۳ء میں یورینیم کو مالا مال کرنے والے پروگرام کے سربراہ تھے وہ ایران، لیبیا اور شمالی کوریا کو مالا مال کرنے والی تراکیب اور ہتھیاروں سے متعلق معلومات میں انہیں شریک کر رہے تھے یا انہیں فروخت کر رہے تھے اور شاید اسی لیے دوسروں نے پاکستان کے جوہری معاملات کے امور پر کنٹرول سے متعلق سنجیدہ سوالات اٹھائے۔ ریاست متحدہ پاکستان کو جوہری نظام کے تانے بانے کو محفوظ بنانے کے واسطے مدد کرتا چلا آرہا ہے۔ جس میں تقریباً دس کروڑ ڈالر کے برابر رسد اور اعانتی ساز وسامان کی فراہمی شامل ہے جو ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء سے جاری ہے جس میں حملہ آور کی پہچان اور شناختی نظام کے علاوہ جوہری ہتھیاروں کو پہچاننے والا ساز وسامان بھی ہے۔

وسیع پیمانے پر تباہی کی مشینری

فریقین کے ہاتھ میں جو جوہری مہارت آ گئی ہے اس کی نمایاں علامت ایسے میزائلوں کی تواتر سے آزمائشیں ہیں جن پر جوہری ہتھیار نصب کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے چند ایک کی آزمائش سائنسدانوں اور انجینئروں کے بجائے فوجی یونٹ کر رہے ہیں جس سے تو یہی لگتا ہے کہ چند میزائلوں کی تنصیب تو فوجی نظام کا حصہ ہے جن کی ضمانت کمانڈ اور کنٹرول کے ڈھانچے میں دی گئی ہیں۔ بھارت نے بھی ایسا ہی نظام وضع کرلیا ہے یا پھر عاجلانہ چوکسی کے نظام کا حصہ حاصل کرلیا ہے اور میزائل شکن (ABM) دفاعی نظام بھی حاصل کرلیا ہے (رامنا، راجہ رامن اور میاں ۲۰۰۴ء)۔

جنوبی ایشیا میں ہتھیار بردار میزائلوں کی ترقی نے سنگین خطرات کو جنم دیا ہے۔ بلاسٹک میزائلوں کی بھارت سے پاکستان یا کسی اور ہمسائے ملک تک پرواز کا وقت جغرافیہ کی وجہ سے

نہایت مختصر پانچ منٹ ہے۔ یوں ممکنہ عاجلانہ چوکسی والے نظام کا وقت اس سے بھی کم ہوگا (میاں، راجرمان اور رامانا۔۲۰۰۳ء)۔ فیصلہ کرنے والوں کے پاس حقائق کی تصدیق کرنے، صورتِ حال کو آنکنے، مشورت اور دیگر امکانات پر غور کرنے کے لیے سرے سے وقت ہی نہ ہوگا۔ زور اس پر ہوگا کہ منصوبے کے مطابق اور طے شدہ چالوں کے مطابق اقدام کیا جائے۔ اگر جوابی کارروائی کا انحصار کسی دھمکی سے منسلک ہوا تو اس دیدہ دلیری کے لیے فوجی حمایت بھی درکار ہوسکتی ہے۔ (رامنا۔۲۰۰۳ء)۔ اس طرح حادثاتی جوہری جنگ کے واضح امکانات موجود رہیں گے۔

بھارت

بھارت زمین سے داغنے والے میزائلوں کی تیاری میں لگا ہوا ہے اور ایسے میزائل بھی تیار کرتا رہا ہے جنہیں سمندر سے پھینکا جاسکے اور آبدوزوں سے بھی داغا جاسکے۔ اس کے پاس ایسے ہوائی جہاز بھی موجود ہیں جو جوہری بم گراسکتے ہیں۔

اس کا زمین سے داغنے والے نظام کا پیش پیش میزائلوں کے سلسلے میں اگنی ہے۔ اگنی پر کام ۱۹۸۳ء میں مربوط میزائل ڈیویلپمنٹ پروگرام کے ایک جزو کے طور پر شروع کیا گیا۔ لیکن میزائل کے خاکے میں ازسرِنو کنسٹربیونت ۱۹۹۸ء میں جوہری آزمائشوں کے بعد کی گئی۔ ابتدائی اگنی کو چلانے کے لیے ٹھوس اور رقیق ایندھن کی سہولت تھی۔

اگر تاریخ وار دیکھا جائے تو موجودہ اسلحہ خانے میں اگنی۔II آتا ہے جس کی مار ۲۵۰۰ کلومیٹر تک ہے۔ اس کی پہلی مرتبہ آزمائش اپریل ۱۹۹۹ء میں کی گئی اور دوسری مرتبہ اگست ۲۰۰۴ء میں جس میں افواج نے بھی حصہ لیا۔ (سبرامینم۔۲۰۰۵ء)۔ اکتوبر ۱۹۹۹ء میں اگنی۔I کو بطور عاجلانہ منصوبے کے اختیار کیا گیا...... تاکہ پرتھوی۔II (۱۵۰ کلومیٹر) اور اگنی۔II (۲۵۰۰ کلومیٹر) والے میزائلوں کے درمیان پائے جانے والے خلا کو پُر کیا جاسکے۔ یہ میزائل ۷۰۰ کلومیٹر تک مار کرنے کی صلاحیت کے ساتھ پہلی مرتبہ جنوری ۲۰۰۲ء میں آزمایا گیا۔ (انیجا، ڈکشٹ۔۲۰۰۲ء) یہ کہا جاتا ہے کہ فوج اور فضائیہ میں اس پر ٹھن گئی کہ ان میزائلوں پر کس کا کنٹرول ہوگا۔ (ساونت۔۲۰۰۲ء)

اس سلسلے کا تازہ ترین میزائل اگنی۔III ہے جسے جون ۲۰۰۶ء میں آزمایا گیا تھا اور جس کی مار ۳۵۰۰ کلومیٹر بتائی گئی تھی۔ آزمائش ناکام ہوگئی۔(خصوصی نامہ نگار۔۲۰۰۷ء)۔ اگلی آزمائشیں جو اپریل ۲۰۰۷ء اور مئی ۲۰۰۸ء میں کی گئی کامیاب بتائی گئیں۔(سبرامینم اور ملک ارجن۔۲۰۰۸ء)۔ محکمہ دفاع کے اہلکاروں کا دعویٰ ہے کہ اگنی۔III جنوبی، مشرقی اور جنوب مشرقی ایشیا کے کسی بھی ملک کو تباہ کر سکتا ہے(ENS۔۲۰۰۸ء)۔ اگنی۔III کو اب بھی بہتر بنایا جارہا ہے اور ایک یا دو مزید آزمائشوں کے بعد فوج کے حوالے کر دیا جائے گا۔(سبرامینم۔۲۰۰۸ء)

بھارتی بحریہ بھی میزائلوں کے حصول کی دعوے دار بن گئی۔ بحریہ کے لیے جو پہلا میزائل تیار کیا گیا اسے دھانش کہا جاتا ہے۔ یہ پرتھوی میزائل کی تحریف شدہ شکل ہے جسے بحری جہاز سے چھوڑا جا سکتا تھا۔ اپریل ۲۰۰۰ء میں اس کی آزمائش کے آغاز سے بعد میں ہر مرتبہ یہ ناکام رہا(PTI۔۲۰۰۲ء)۔ اس میزائل کی مار ۳۵۰ کلومیٹر ہے اور یہ ۵۰۰ کلو وزن اٹھا کر لے جانے کے لیے بنایا گیا تھا(خصوصی نامہ نگار۔۲۰۰۷ء)۔

بھارتی بحریہ کے لیے دوسرے میزائل کا نام ساگاریکا ہے اور K-15 بھی کہلاتا ہے اور ۷۰۰ کلو وزن اٹھا سکتا ہے۔ شاید دھانش کی ابتدائی آزمائشوں میں پیدا ہونے والی دشواریوں کی وجہ سے ساگاریکا کی چار آزمائشیں خفیہ رکھی گئیں۔ صرف آخری پانچویں آزمائش کو جو فروری ۲۰۰۸ء میں کامیاب ہوئی اس کا اعلان کیا گیا۔(سبرامینم۔۲۰۰۸ء)۔

میزائل پروگرام کو جس پیمانے اور پیچیدہ طریقے سے اٹھایا گیا اس سے توسیع پذیر فوجی صنعتی سلطنت قائم ہوگئی جس نے دفاعی تحقیقات اور ترقی دینے والی تنظیم کو مربوط کر دیا۔ اس کے علاوہ سرکاری تجربہ گاہوں، سرکاری اور نجی کمپنیوں اور یونیورسٹیوں کو بھی یکجا کر دیا۔ مثال کے طور پر اگنی۔III پروجیکٹ ڈھائی سو فرموں، کئی تحقیقی تجربہ گاہوں اور اکیڈمک اداروں کو منسلک کرنے کا سبب بنا۔(گیلانی۔۲۰۰۷ء۔ ریڈف۔۲۰۰۸ء)۔

پاکستان

پاکستان نے تین اقسام کے بلاسٹک میزائل وضع کیے ہیں اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ جوہری ہتھیار لے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں(نورس اور کرسٹین۔۲۰۰۷ء)۔ یہ ہیں غزنوی، شاہین اور غوری۔

اگر چہ مختصر مار کرنے والا غزنوی کہا جاتا ہے کہ ۲۰۰۴ء میں اسلحہ خانے میں آ گیا تھا لیکن ۲۰۰۶ء میں اس کا اعلان ہوا کہ یہ فوج کے استعمال میں آ چکا ہے۔ٹھوس ایندھن سے چلنے والا شاہین دو قسموں کا ہے۔ایک ہے مختصر فاصلے تک مار کرنے والا شاہین۔I اور درمیانے فاصلے کا شاہین۔II۔آخر الذکر کی آزمائشی پرواز ۲۳ فروری ۲۰۰۷ء کو کی گئی جو دو ہزار کلومیٹر تک تھی۔رقیق ایندھن والا غوری جو شمالی کوریا کے میزائل کا چربہ ہے اسے پہلی مرتبہ اپریل ۱۹۹۸ء میں آزمایا گیا تھا جوہری ہتھیاروں کی آزمائش سے کوئی مہینہ بھر پہلے۔

پاکستانی میزائلوں کی حالیہ آزمائش کئی اسٹرٹیجک میزائل گروپس نے کیں (ہر ایک مختلف قسم کے میزائل سے لیس تھا) جو فوج کی تزویراتی فورس کمانڈ کے تحت تھا اور انہیں 'میدانی مشقوں' کا نام دیا گیا۔۱۳۰۰ کلومیٹر والا غوری میزائل اور ۷۰۰ کلومیٹر کا شاہین۔I کی آزمائش فوج کی تزویراتی کمانڈ نے ۲۰۰۶ء میں کی تھی۔اسی طرح شاہین۔II میزائل کی پہلی آزمائش فوج کی تزویراتی فورس کمانڈ نے اپریل ۲۰۰۸ء میں کی تھی۔

پاکستان نے ایک ۵۰۰ کلومیٹر تک پہنچنے والا کروز میزائل بابر بھی تیار کیا ہے جس کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے کہ یہ نیچی پرواز اور سطح زمین سے نزدیک ہو کر پرواز کرتا ہے اور نقل و حرکت کی خوبیوں کے علاوہ نشانے پر بیٹھنے کی فوجی اور ریڈار سے بچنے کی صفت سے مزین ہے (گاروڈ۔۲۰۰۶ء)۔ اسی کروز میزائل کی تازہ آزمائش جو مئی ۲۰۰۸ء میں کی گئی اس کا ذکر اس طرح کیا گیا کہ اس کا مقصد اسلحہ جات کے نظام کے اندر ڈیزائن کے دائرۂ کار کی توثیق کرنا تھی۔جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میزائل ابھی بھی تکمیلی مرحل میں ہے۔(اے۔ایف۔پی۔۲۰۰۸ء)۔بالآخر یہ ممکن ہے کہ پاکستان کو یہ چاہیے کہ اس کی آبدوزیں جوہری ہتھیار بردار کروز میزائلوں سے لیس ہوں۔

بموں کے لیے ایندھن

جوہری ہتھیار بنانے کے لیے جو دو عناصر درکار ہوتے ہیں وہ پلاٹینیم اور انتہائی مالا مال یورینیم ہیں۔ایک سادہ سا ابتدائی جوہری ہتھیار تقریباً پانچ کلو پلاٹینیم یا کوئی ۲۵ کلو انتہائی مالا مال یورینیم سے بن سکتا ہے۔زیادہ ترقی یافتہ ڈیزائن کے ہتھیار اس سے بھی کم مسالے سے بن جاتے ہیں۔

جوہری آزمائشوں کے وقت تخمینہ یہ لگایا گیا تھا کہ بھارت کے پاس ہتھیار سازی کی صلاحیت

والا ۳۰۰ کلو پلاٹینیم کا ذخیرہ ہوگا جو تقریباً ۶۰ بم بنانے کے لیے کافی تھا۔ حالیہ اندازے کے مطابق اس میں اضافہ کر کے ۵۵۰ کلو کر لیا گیا ہے۔ (جو ۱۰۰ ارسادہ بموں کے لیے کافی ہے) ان تخمینوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بھارت نے صرف سایرس اور دھروواری ایکٹروں میں تیار کی جانے والی پلاٹینیم سے بم بنا لیے جو بھابھا ایٹامک ریسرچ سینٹر کمپلیکس کی حدود میں کام کرتے ہیں۔

یہ ری ایکٹر بجلی نہیں پیدا کرتے

مذاکرات اور عوامی مباحثے جن میں امریکہ۔ بھارت جوہری معاہدے کا ذکر ہوتا ہے[1] اس میں ایٹمی توانائی کے محکمے نے اصرار جاری رکھا کہ بین الاقوامی حفاظتی انتظامات سے نو ایٹمی ری ایکٹروں کو باہر رکھا جائے جن سے بجلی بنائی جاتی ہے۔ جس میں آٹھ تو بھاری پانی بنانے والے ری ایکٹر ہیں اور نواں آزمائشی نمونے والا تیزی سے تخلیق کرنے والا ری ایکٹر (PFBR) جسے کلپک کام (چنئی) پر تعمیر کیا جا رہا ہے۔ یہ سب ہی سایرس اور دھروواسے جسامت میں بہت بڑے ہیں۔ انہیں بین الاقوامی معائنے کی شرائط سے باہر رکھ کر بھارت مطمئن ہے کہ انہیں بھی ہتھیار سازی کے پیمانے کی پلاٹینیم بنانے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

انٹرنیشنل پینل آف فسایل میٹریل (WWW.Fissilemeterial org) جس کے ہم دونوں افراد رکن ہیں، کے ایک مطالعے کے مطابق اگر یورینیم کی ایک معقول مقدار دستیاب ہو تو اسے بھاری پانی کے ری ایکٹر میں استعمال کر کے سالانہ ہتھیار سازی کے لائق ۲۰۰ کلو پلاٹینیم تیار کیا جا سکتا ہے۔ (میاں اور دوسرے۔ ۲۰۰۶ء)۔ اسی طرح تیزی سے تخلیق کرنے والا ری ایکٹر (PFBR) بھی ہتھیار سازی کے لیے مفید پلاٹینیم کوئی ۱۴۰ کلو میٹر سالانہ پیدا کر سکتا ہے چاہے ری ایکٹر کی ۷۵ فیصد استعداد کام میں لائی جائے۔ انتہائی مالا مال یورینیم کے حصول کے لیے پاکستان کا زیادہ انحصار کہوٹہ کے بلو کر (سینٹری فیوج) مالا مال کرنے والے پلانٹ پر رہا ہے جہاں سے اس نے اپنے اسلحہ خانے کو بھرا ہے۔ تخمینہ یہ لگایا جاتا ہے کہ وہاں سے اس نے ۱۴۰۰ کلو مسالہ حاصل کیا ہے جو ۶۰ ہتھیار بنانے کے لیے کافی تھا۔ اور آرڈر دینے پر ۱۰۰ کلو سالانہ پیدا کر سکتا ہے۔ (جس سے مزید چار ہتھیار سالانہ بن سکتے ہیں) (میاں اور سب۔ ۲۰۰۶ء)۔ پاکستان میں خوشاب کے مقام پر ایک پلاٹینیم کی پیداوار کاری ایکٹر بھی ہے جو ممکن ہے ۱۰ کلو سالانہ پیداوار دیتا ہو (جو دو بم کے لیے

کافی ہے)۔یوں ملک نے ۸۰ کلو کا ذخیرہ جمع کر لیا ہو جس سے کم و بیش ۱۵ ایم بن سکتے ہیں۔
جوہری سمجھوتے کے جواب میں پاکستان کی نیشنل کمانڈ اتھارٹی (NCA) جس کی صدارت پرویز مشرف کے پاس ہے نے اعلان کیا ہے 'امریکہ۔ بھارت سمجھوتے کے پیشِ نظر بھارت اس امر کی اہلیت پیدا کر لے گا جس سے وہ ایک قابلِ ذکر مقدار میں انشقاقی (Fissile) مواد اور جوہری ہتھیاروں کو ان ایٹمی ری ایکٹروں میں تیار کرنے کے قابل ہو جائے گا جن پر بین الاقوامی معائنے کی پابندیاں نہیں ہیں۔'اس لیے نیشنل کمانڈ اتھارٹی اپنے عزم کا اعادہ کرتی ہے کہ ہم قابلِ اعتبار کم از کم مانع ضروریات پوری کر کے رہیں گے۔' (شیخ۔۲۰۰۶ء)۔ایک سابق وزیرِ خارجہ نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ پاکستان کو ایک اور کہوٹہ جیسا یورینیم مالا مال کرنے والا پلانٹ نصب کرنا چاہیے تاکہ بھارت کی ہمسری ہو سکے (ستار۔۲۰۰۶ء)۔ممکن ہے پاکستان بلونے والے پلانٹ کی پہلی یا دوسری نسل سے آگے نکل گیا ہو جنھیں عبدالقدیر خان نے لیبیا، شمالی کوریا اور ایران کو برآمد کر دیا تھا اور اب اس کے پاس زیادہ طاقتور مشینیں موجود ہوں (جبس۔۲۰۰۷ء)۔جوں ہی یہ مشینیں پیداوار شروع کر دیں گی پاکستان کی پیداواری صلاحیت اور انتہائی مالا مال یورینیم کے ذخیرے میں معتدبہ اضافہ ہو سکتا ہے۔یوں لگتا ہے جیسے پاکستان خوشاب کے مقام پر دو اور پلوٹینیم پیدا کرنے والے ری ایکٹر لگانے والا ہے (دارک۔۲۰۰۶ء)۔ان آخر الذکر دو پر لگتا ہے کام شروع ہو چکا ہے (البرایٹ اور برائن)۔ہر دو ری ایکٹر ممکن ہے اسی جسامت کے ہوں جیسا کہ اسی مقام پر پہلے سے کام کر رہا ہے۔جوں ہی یہ کام کرنے لگیں گے پاکستان کے پلاٹینیم کے ذخیرے میں تیزی سے اضافہ ہونے لگے گا۔

نتائج

جوہری ہتھیاروں کی آزمائش کے دس برس بعد ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان اور بھارتی رہنما اپنی افواج کی تیار کردہ حکمت عملیوں کی حمایت کرتے ہیں اور ان کے لیے مالی وسائل مہیا کرتے ہیں تاکہ جوہری جنگیں لڑنے کے واسطے تیاریاں کی جائیں۔ایک جنگ اور بعد میں ایک فوجی تنازعے اور دونوں ممالک میں دس سال سے جاری مدو جزر، بھارت میں حکومت کی تبدیلی، پاکستان میں فوج کا حکومت پر قبضہ اور پھر پاکستان میں جمہوریت کی جانب سفر اور امن مذاکرات کے اَن گنت

دور۔ یہ سب جوہری پالیسی کے عفریت کو کسی معنی خیز انداز میں لگام نہیں دے سکے۔

قومی رہنماؤں اور مسلح افواج کی جوہری ہتھیاروں سے غیر معمولی وابستگی۔ فریقین کا جوہری ہتھیاروں پر فوں فاں کا انداز رہنما اصول بنا دینا جو باہمی تباہی کی یقینی مساعی (MAD) کی کامیابی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ لیڈر صاحبان ایک دوسرے کو اور عوام کو بھی یہی سمجھاتے رہتے ہیں کہ ہم دونوں ممالک کے درمیان میں امن قائم کرنے کے وعدے پر قائم ہیں۔ یہ نا قابلِ حل تضاد ہے۔ جیسا کہ البرٹ آین اسٹائن نے لکھا 'آپ بیک وقت ترک جنگ اور اس کے لیے تیاریوں کو جاری نہیں رکھ سکتے۔' حد سے حد جو اس میں آپ کے ہاتھ آ سکتا ہے وہ ایک معاندانہ، بحران سے لبریز اور بالادستی کے لیے گراں قیمت جستجو ہوگی جو 'سرد جنگ' کے نام سے مشہور ہے۔

ایسی سنگدلانہ تحریک جو دونوں ممالک میں جوہری ہتھیاروں اور میزائل پروگراموں کو رواں دواں رکھے ہے۔ اس رویّے کو سست کرنا فوری ضرورت ہے۔ بھارت۔ امریکہ کے مابین جوہری معاہدے نے پہلے ہی اس خوں آشامی کو بے لگام کر دیا ہے۔ اس لیے پہلے اس مسئلے کا حل تلاش کیا جائے۔ کام کرنے کی بہت گنجائش ہے۔ سادہ سا پہلا اقدام تو یہ ہونا چاہیے کہ جوہری ہتھیاروں کے بنانے میں کام آنے والی اشیا کی پیداوار روک دی جائے، میزائلوں کی مزید آزمائش بند کر دی جائے اور عسکری نظریات کی بالاعلان مذمت کی جائے جو جوہری ہتھیاروں کے استعمال کرنے میں حصہ ہوں یا اس نظریے کی اعانت کرتے ہوں۔

برصغیر کے جوہری ہتھیاروں کے حقائق جو ان دنوں روبہ عمل ہیں ایسے خطرات کے حامل ہیں جو پاکستان اور بھارت کو باہمی تباہی کی یقینی مساعی کے دلدل میں غرق ہو جائیں گے۔ جیسا کہ سرد جنگ کے بعد امریکہ اور روس کے ساتھ ہوا تھا۔ جن بوتل سے نکل جائے گا۔ نتیجتاً وہ سیاست اور مقاصد پر غلبہ پا جائے گا۔ اگر ان بموں کو استعمال نہ بھی کیا گیا تب بھی یہ پُر امن مستقبل کے امکانات میں زہر گھول دیں گے۔

ستمبر ۲۰۰۸ء کے اوائل میں ۴۵ رکنی نیوکلیئر سپلائر گروپ (NSG) نے نہ صرف بھارت پر سے پابندیاں ختم کر دیں بلکہ اسے این پی ٹی پر دستخط کرائے بغیر ہی ایٹمی ہتھیار رکھنے کی اجازت بھی دے دی حالانکہ یہ اعزاز صرف پانچ رکنی کلب کو ہی حاصل تھا جس میں امریکہ، روس، برطانیہ، فرانس اور چین شامل ہیں۔ (مترجم)

صوفیائے کرام کا ورثہ اور اس کو لاحق خطرات

غافر شہزاد

یونیورسٹی آف ورجینیا کے فلکیات کے ایک پروفیسر نے اپنی کتاب Chaos & *Harmony* کے باب Truth and Beauty کا آغاز ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے۔

''ایک کیفے کی میز پر ایک شخص بیٹھا بیئر پی رہا ہے اور اخبار پڑھ رہا ہے، ساتھ والی میز پر ایک عورت کافی پی رہی ہے اور گزرنے والوں کو دیکھ رہی ہے۔ دونوں نے ایک دوسرے کو نہیں دیکھا۔ اچانک وہ شخص اپنی گردن موڑتا ہے اور اس کی آنکھیں عورت کی آنکھوں سے چار ہوتی ہیں۔ اس لمحے کے کروڑویں حصے میں واقعات کا سلسلہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ سورج کی سنہری کرنیں عورت کے جسم پر پڑتی ہیں اور منعکس ہو کر مرد کی آنکھوں میں داخل ہوتی ہیں۔ روشنی کے ذرات کہ جن کو فوٹان کہتے ہیں، دس ہزار بلین کی تعداد میں تین لاکھ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار کے ساتھ مرد کی آنکھ کے پپوٹے (Pupil) میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ فوٹان سب سے پہلے بیضوی شکل کے عدسے کے اندر داخل ہوتے ہیں، پھر ایک شفاف جیلی دار مادے سے گزرتے ہوئے پُتلی (Retnia) کے اندر ایک سوملین راڈ (Rod) اور کون (Cone) کی شکل کے سیل متحرک ہو جاتے ہیں۔ عورت کے جسم کے روشن حصوں پر پڑنے والی روشنی کی کرنیں کون (Cone) کو متحرک کرتی ہیں جبکہ کم روشن حصوں پر پڑنے والی کرنیں راڈز (Rods) کو متحرک کرتی ہیں عورت کے جسم پر پڑ کر منعکس

ہونے والی روشنی کی کرنوں کا ایک فوٹان ایک سیکنڈ میں مرد کی آنکھ کی پُتلی میں 30 ملین بلین مالیکیول پر اثر انداز ہوتا ہے۔

جب مرد کی آنکھ عورت کے وجود سے ٹکراتی ہے تو یہ تمام وقوعہ ایک سیکنڈ کے ہزارویں حصے میں ہوتا ہے۔ لیکن ابھی تک مرد عورت کی موجودگی کے احساس سے آگاہ نہیں، اس لیے کہ روشنی کے یہ فوٹان ابھی تک مرد کے دماغ تک نہیں پہنچے۔ پتلی کے اندر مالیکیول کی یہ دھمال نیوران کو متحرک کرتی ہے۔ پہلے آنکھ کے اندر اور پھر دماغ میں ایک نیوران سے دوسرے نیوران تک ایک الیکٹرک کرنٹ سفر کرتی ہوئی آنکھ سے دماغ تک پہنچتی ہے۔ یہ اطلاع دماغ تک پہنچانے میں لاکھوں نیوران حصہ لیتے ہیں۔

ایک سیکنڈ کے چند ہزارویں حصے میں مرد کے دماغ میں عورت کا ہیولہ تشکیل پاتا ہے اور آخر کار اس کے سنہرے بال، نیلی آنکھیں، گہرا بھورا لباس، جسم کے خدوخال کو نمایاں کرتا ہوا مرد کو نظر آتا ہے۔

عورت مرد کو متوجہ پا کر اس کی جانب مڑ کر دیکھتی ہے اور اس کو مسکراتے ہوئے 'ہیلو' کہتی ہے۔ اسی لمحے ہوا کے مالیکیول میں ایک بھگدڑ مچ جاتی ہے، عورت کے صوتی پردے سے آواز مرد کے کان تک پہنچتی ہے۔ دو میٹر کا یہ فاصلہ ایک سیکنڈ کے ۱۵۰ رویں حصے میں طے ہوتا ہے۔ مرد کے کان کا پردہ سماعت تھرتھراتا ہے۔ اس کے پیچھے ایک مائع کے توسط سے یہ تھرتھراہٹ سننے کی صلاحیت رکھنے والے اعصابی ریشوں کو پاس ہوتی ہیں جو اس اطلاع کو دماغ تک پہنچاتا ہے اور مرد یوں لفظ 'ہیلو' سنتا ہے۔''

نیورو بائیالوجی ہر طلوع ہونے والے دن کے ساتھ دماغ کے اسرار کو وا کرتی جا رہی ہے مگر ابھی تک یہ راز پوشیدہ ہے کہ آخر کار وہ کیا شے ہے جو مرد کے دماغ میں ایک خیال کو جنم دیتی ہے اور وہ بے اختیار کہہ اٹھتا ہے "She is so Beautiful"

یہ طویل تمہید باندھنے کا مقصد یہ ہے کہ اتنی ساری ترقی اور اعداد و شمار کے باوجود ''جمالیات'' کا معاملہ حل نہیں ہوا۔ ایک لمحے کے ہزارویں، کروڑویں حصے میں کوئی کسی کے جمال

کے رعب میں کیسے آ جاتا ہے؟ نیورو بائیالوجی اس سوال کے سامنے گونگی ہے، مگر ہمارے صوفیاء جنہوں نے جمالِ حق کا مشاہدہ کیا ہے، جو حقیقی جمالیات کے مشاہدے کے عظیم الشان و نا قابل بیان تجربے سے گزرے ہیں ان کی آنکھوں، دماغ اور دل میں کیسی کیسی قیامتیں برپا ہوتی ہونگی، ہماری سائنس اس کیفیت تک پہنچنے میں ابھی کوسوں فاصلہ طے کرے گی۔ بقول اشفاق احمد میٹا فزکس تک پہنچنے کے لئے ہمیں فزکس کا راستہ اپنانا پڑے گا۔ گویا مشاہدہ حق کے تجربے سے گزرنے کے لیے فزکس کی ترقی زینے کا کام دے گی۔ ایک بہت بڑا سوال ہمارے سامنے ہے۔ مگر ہمارا آج کا موضوع اس روحانی تجربے سے گزرنے والا شخص نہیں بلکہ اس کا مدفن ہے کہ جہاں وصال کے بعد اس کے جسم کو دفن کر دیا گیا اور ہم نے اس کی قبر پر ایک کمرہ بنا کر زیارت گاہ میں تبدیل کر دیا۔

مستشرقین روحانی تجربے کی بات کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ انسانی جسم کے اندر ایسی پوشیدہ اور غیر فعال قوتیں ہوتی ہیں جو انسانی جسم کی کثافتوں کو اس حد تک لطافتوں میں بدل دیتی ہیں کہ انسان اپنے مادی جسم سے باہر نکل کر زمین کی قوت ثقل پر غالب آ جاتا ہے اور اپنے مادی جسم کے وزن کو صفر کر کے ہوا میں اڑ سکتا ہے، پانی پر چل سکتا ہے، وقت سے آگے یا پیچھے سفر کر سکتا ہے۔ وہ ایک سیارے کی طرح اپنے مادی جسم کو مرحلہ وار پیچھے چھوڑ کر زمین سے دور اور دور تر ہوتا جاتا ہے کہ تمام دنیائیں اس پر وا ہو جاتی ہیں، جسم ایک بے جان مادے کی طرح اس کے حجرے میں رہ جاتا ہے اور وہ خود چشم زدن میں صدیوں کا فاصلہ لمحوں میں طے کرتے ہوئے ''ابھی یہاں اور ابھی وہاں'' کے مصداق وقت کی گرفت سے باہر نکل جاتا ہے۔

تصوف سے وابستہ صوفیاء نے اسلامی فکر و خیال کی بنیادوں پر اس سارے عمل کو ایک مقصدیت عطا کی ہے انسان یہ روحانی تجربہ صرف خدا تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ یہ ساری ریاضتیں بارگاہ ایزدی میں حاضری کے لیے اور حضوری کے لیے ہوتی ہیں مگر صوفیاء انفرادی سطح پر اپنا تجربہ بیان نہیں کرتے اور یہی تصوف کی ریاضت و سلوک میں مشکل ہے اور یہی راز نہاں ہے۔ صوفی کون ہے؟ اس کے بارے میں بہت سارے صوفیاء نے لکھا ہے مگر صوفی کا لفظ کس سے مشتق ہے، کہاں سے اخذ کیا گیا ہے، اس کا مادہ کیا ہے یہ ترکیب کیسے تشکیل پائی، اس کے بارے میں صرف قیاس آرائیاں ملتی ہیں اس لیے کہ جس زمانے میں صوفیاء رو پذیر ہوئے، یہ

لفظ رائج نہیں تھا، جس زمانے میں تصوف پروان چڑھ رہا تھا یہ لفظ مستعمل نہیں تھا۔ صوفیاء کے وجود پذیر ہونے کے بعد تحقیق ہوئی۔ حضرت علی ہجویریؒ نے 'کشف المحجوب' میں اور 'رسالہ القشیریہ' کے خالق ابوالقاسم القشیری نے مختلف صوفیاء کے حوالے سے بتایا کہ ''صوفی'' کا لفظ صف، اصحاب الصفہ، صوف، الصفا وغیرہ سے مشتق ہے مگر ہمیں اس سے غرض نہیں اس لیے کہ یہ سب بے معنی باتیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ صوفی ازم، صوفی رویہ یا تصوف انسان کے اندر خدا کے وجود کے احساس کے ساتھ ساتھ جنم لیتا رہا ہے۔ مذاہب بدلتے رہے مگر تھوڑی بہت تفریق کے بعد یہ رویہ انسان کے اندر مذہبی تشریح و توضیح کے فرق کے ساتھ ساتھ چلتا رہا۔

صوفی کے جسمانی وجود کے فنا ہونے کے بعد جب اس کا ذات حق سے وصال ہو جاتا ہے تو اس کے حجرے کو مزار میں تبدیل کر دیا جاتا ہے اور پھر اس مزار پر زائرین حاضری دیتے ہیں، عمارتیں بنتی ہیں، رسومات کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک خانقاہی کلچر نشو و نما پاتا ہے، پروان چڑھتا ہے۔ ان صوفیاء کا مختلف صوفی سلسلوں کے ساتھ تعلق رہا ہے۔ یہ صوفی سلسلے کیا ہیں؟ یہ کیسے ظہور پذیر ہوئے، تصوف کی کیا ضرورت تھی۔ جب یہ صوفی سلسلے موجود تھے، تب سنی شیعہ، دیوبندی اور بریلوی کی تقسیم اور باہمی تنازعات و تفرقات نہیں تھے، البتہ جو شخص جس طرز ہائے زندگی کے قریب خود کو محسوس کرتا تھا اسی سلسلے کے ساتھ وابستہ ہو جاتا تھا۔ این میری شمل نے اسلامی تصوف کو اسلام کا باطن قرار دیا ہے، اس لیے کہ صوفی ازم دراصل معروضی رویہ ہے انسان کا خالصتاً ذاتی، اندرونی، باطنی تجربہ اور اندر سے تشکیل پاتا ہوا ایک روحانی تجربہ، اس لیے جس نے جو راستہ اختیار کر لیا وہ اسی سے مختص ہو کر رہ گیا۔ مگر یہ یونہی نہیں ہوا، اس کی جڑیں انسان کے باطنی خمیر کے اندر سے پھوٹتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بڑے حکومتی ڈھانچے، طاقت، حکمرانی یا ضابطے کے بغیر یہ صوفی سلسلے صدیوں تک انسان کو سماجی و مذہبی زندگی کے طور اطوار سے آشنا کرتے رہے۔

ان صوفی ضابطوں کے مطابق جن لوگوں نے زندگیاں گزاریں ان کا باہمی تقابل کیا جائے تو کچھ باتیں کھل کر سامنے آتی ہیں۔ حضرت علی ہجویریؒ کے عہد میں ایسے صوفی سلاسل کی ان معنوں میں تشکیل نہ ہوئی تھی لہٰذا 'کشف المحجوب' میں انہوں نے بارہ گروہوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں دس صوفی گروہوں کو مقبول اور دو کو مردود ٹھہرایا گیا ہے اور مردود ٹھہرائے جانے والے سلاسل میں منصور بن حلاج کے 'انا الحق'، اور 'ملامتی فرقہ' کو شامل قرار دیا ہے۔ یہ گیارہویں صدی کا دور

تھا۔ہم دیکھتے ہیں کہ بارہویں اور تیرہویں صدی میں ملتان میں سہروردی اور پاک پتن میں چشتی سلسلوں کو عروج ملتا ہے۔ ملتان سلطنت عہد کا مرکز ومحور تھا، حکمرانوں کا جائے مسکن تھا، جب پنجاب میں بابا فریدؒ کا جماعت خانہ اور چشتی سلسلہ حکمرانوں سے دور، عوام وغریب لوگوں کے دلوں کے قریب بس رہا تھا۔ چشتی اور سہروردی دونوں سلسلوں میں ہمیں دولت، حکمرانی اور حکومت کی جانب بالکل مختلف نظریہ ملتا ہے۔ چشتی اگر بہت ہی عام، سادہ، متقی، پرہیزگار، مطمئن، غربت اور خالصیت کے قریب تھے تو دوسری جانب سہروردی صوفیاء کے یہاں حکومتی مشنری کا حصہ بننا، دولت کا ارتکاز، محل نما مزارات، حویلیاں شاہانہ زندگی، شاہانہ ٹھاٹ تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ حکمرانوں کی حکومت ان کے دم قدم سے قائم ہے لہٰذا حکمرانی وحکومت اور ان کی دولت میں ان کا برابر کا حصہ ہے جبکہ چشتی نذرانہ وفتوح کو قبول کر لیتے تھے مگر کہتے تھے شام ہونے سے پہلے پہلے مستحق اور مساکین میں تقسیم کر دیا جائے اگر نہیں کرتے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں خدا کی ذات پر توکل نہیں ہے کہ کل کا سورج ہماری ضرورت کی ہر شے ساتھ لے کر طلوع ہوگا۔ حضرت نظام الدین اولیاءؒ فرماتے تھے کہ اگر بادشاہ سامنے والے دروازے سے داخل ہوگا تو وہ پچھلے دروازے سے پہلے ہی باہر نکل جائیں گے۔

جبکہ دوسری طرف سہروردی صوفیاء حکومت کا حصہ بننے میں عار نہیں سمجھتے تھے۔ان کا خیال تھا کہ وہ حکمرانوں سے لیں گے تو غرباء میں تقسیم کریں گے۔ حضرت بہاالحق زکریاؒ کا جب انتقال ہوا تو ان کی اولاد کو فی کس کئی کئی لاکھ تنکے وراثت میں ملے۔ حضرت شاہ رکن عالمؒ، بہاءالحق زکریاؒ کے پوتے جبکہ حضرت علاؤالدین موج دریاؒ، بابا فریدؒ کے پوتے تھے دونوں ہم عصر مگر دنیاداری میں بالکل مختلف۔شاہ رکن عالمؒ جب بابا فریدؒ کے مزار پر سلام کر کے نکلے باہر علاؤالدین موج دریاؒ سے ملاقات ہوگئی زبردستی گلے مل لئے، رخصت ہو کر چلے گئے تو علاؤالدین موج دریا تیزی سے گھر گئے غسل کیا، نئے کپڑے پہنے، مریدوں نے پوچھا کہ کیوں؟ کہا اس لیے کہ کہیں دنیاوی آلائشوں سے میرا وجود متعفن نہ ہوجائے۔شاہ رکن عالمؒ کو لوگوں نے بتایا، فرمانے لگے ''یہ بہت کم ہے اس نے اپنے دادا کے عجز اور انکساری کی لاج رکھ لی ورنہ ہم تو اس سے بھی زیادہ سخت الفاظ کے مستحق ہیں، تم لوگوں کو ان کے مرتبے کا اندازہ نہیں ہے۔

انسان اس دنیا میں زندگی کی بہتر سہولیات اور آسائشوں کو اکٹھا کرنے اور پھر اپنے رہائش

پذیر ہونے کے لیے عالی شان محل، کوٹھیاں اور چوبارے تعمیر کرنے میں ہمیشہ مگن رہا ہے۔ یہی اس دنیا میں کامیابی کا معیار اور پیمانہ سمجھا جاتا ہے۔ پروہت، عالم، مذہبی رہنما، مولوی اگلی دنیا میں کہ جہاں ان کے بقول مستقل ٹھکانہ ہے اس کی فکر کرنے کی بار بار تنبیہ کرتا ہے۔ اس دنیا میں ایک مسجد بناؤ گے اللہ جنت میں تمہارے لیے ایک گھر بنائے گا۔ ان دونوں کے ساتھ ساتھ ایک تیسرا پہلو بھی ہے۔ اور وہ ہے اپنی جائے تدفین کی تعمیر، بہتر وقوع اور دیگر قبور سے نمایاں کرنے کی انفرادی و شخصی خواہش۔ ہمیشہ سے کسی بزرگ یا عالم کے قریب ترین دفن ہونے کی خواہش، گرد و پیش کے رقبے کو قبرستان میں تبدیل کرتی رہی ہے۔ لہٰذا عالم اسلام میں بڑے بڑے قبرستان کسی نہ کسی روحانی شخصیت کے نام سے پہچانے جاتے رہے ہیں۔ قبر کو نمایاں کرنے کی ممانعت تھی تو کفن اور تابوت کو قیمتی ریشمی کپڑے، اعلیٰ تر لکڑی، صناعی، کندہ کاری اور خطاطی سے امتیاز کیا جاتا رہا۔ قبر کے تعویذ پر ماربل کے اعلیٰ ترین نمونے دیکھنے کو مل جاتے ہیں، قبر کے سرہانے ایستادہ لوح کا ڈیزائن، اس پر خطاطی، قرانی آیات، شجرہ نسب و دیگر معلومات جو دفن ہونے والے کو دیگر مدفین سے امتیاز بخشتی ہیں اور اسی سلسلے کی توسیع، قبر پر کمرہ، مزار، پھر گنبد اور پھر اس مزار کی عمارت کا تعمیراتی معیار، حسن، زیب و زیبائش گویا اعلیٰ تر جمالیات کے حصول کی ایک دوڑ لگ گئی اور یوں ہمیں مزارات کی شکل میں فن تعمیر کے اعلیٰ نمونے دیکھنے کو ملتے چلے گئے۔

اسلامی دنیا میں بالعموم اور ہندوستان میں بالخصوص صدیوں سے خانقاہ ایک بہت منظّم اور فعال ادارہ رہا ہے۔ ہر خانقاہ کے ساتھ ایک مدرسہ یا جماعت خانہ لازم تھا۔ کھانے کے لیے مفت لنگر کا انتظام ہوتا تھا، لوگوں کے لیے ایک جائے امان و جائے پناہ تھی، حتیٰ کہ عہد کا سلطان بھی خانقاہ کے انتظامی معاملات میں دخل اندازی نہیں کرتا تھا۔ حاضری کے لیے آنا ہوتا تو پیشگی اجازت لیتا تھا۔ اس ادارے کی تشکیل میں دو تین سو سال لگے اور پھر سات آٹھ سو سال تک یہ ادارہ نہایت مستحکم بنیادوں پر مسلم معاشرت میں فعال کردار ادا کرتا رہا۔ آخر ایسا کیا ہوا کہ یہ ادارہ اپنا تشخص اور معاشرے میں اپنا کردار کھو بیٹھا۔ عہد مغلیہ تک صوفی کے وصال کے بعد اس کے گدی نشین اور متولی خانقاہ کے انتظامی معاملات، آمدن و خرچ، رسم و رواج اور روایات کو اپنی گرفت میں لے چکے تھے۔ ان کا مطمع نظر صرف مال و دولت جمع کرنا یا حاکم وقت کی خوشنودی اور قرب حاصل کرنا تھا مگر اس ادارے پر اصل ضرب کاری انگریزی عہد میں لگی جس کا آغاز بنگال کو ڈ

۱۸۱۰ء سے ہوتا ہے جس کے تحت سکھوں ہندوؤں اور مسلمانوں کی تمام مذہبی عبادت گاہیں انگریزوں نے بورڈ آف ریونیو کے انتظامی اختیار میں دے دیں۔ بورڈ آف ریونیو پچاس سال تک ان مذہبی عبادت گاہوں اور مراکز پر قابض رہا۔ یہاں سے حاصل ہونے والی آمدن کو عوامی فلاحی کاموں پر، پلوں اور سڑکوں کی تعمیر پر خرچ کیا جاتا رہا۔ اسی دور میں مذہبی تفریق کی بنا پر ہندوؤں، سکھوں اور مسلمانوں کی عبادت گاہوں اور مراکز کو الگ الگ نام اور پہچان دی گئی۔ دو قومی نظریے کی بنیاد دو مذہبوں پر استوار کی گئی۔ قائداعظم نے تو بہت بعد میں کہا کہ جس روز ہندوستان کی سرزمین پر پہلا شخص مسلمان ہوا تھا دو قومی نظریے کی بنیاد پڑ گئی تھی۔ ہندوؤں نے ہندو فن تعمیر، مسلمان فن تعمیر، ہندو عمارت، مسلمان عمارت، ہندو دروازہ، مسلمان دروازہ جیسی اصطلاحات اسی دور میں متعارف کروائیں مگر کبھی عیسائی فن تعمیر یا عیسائی عمارت کی اصطلاح ان کے ہاں نہیں ملتی، ہندو اور مسلمان کے جداگانہ تشخص کے پیچھے سیاسی عزائم کارفرما تھے۔

بورڈ آف ریونیو نے دوسرا کام یہ کیا کہ ان خانقاہوں کے اردگرد جتنی کھلی جگہیں اور باغات تھے وہاں سرکاری عمارتیں تعمیر کرنا شروع کر دیں۔ مزارات اور خانقاہیں محدود ہو کر اپنی عمارت کی چار دیواروں میں مقید ہو کر رہ گئیں۔ یہاں تک کہ بعض اوقات رسائی کے لئے دروازہ بھی نہیں ملتا، تیسرا کام یہ کیا کہ ان عمارات کو انگریز افسروں کی رہائش گاہیں بنا دیا گیا۔ مسجد شاہ چراغؒ اور مسجد دائی انگہ میں انگریزی عملداری میں ڈپٹی کمشنر عہدے کے افسران رہائش پذیر رہے۔ مزارات سے حاصل ہونے والی تمام آمدن بورڈ آف ریونیو نے اکٹھی کرنا شروع کر دی۔ اس کے بعد جب ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہوئی اور ملکہ برطانیہ کا راج ہوا تو Religious Endowment Act 1863 کے تحت یہ خانقاہیں بورڈ آف ریونیو سے لے کر ٹرسٹی، سپرنٹنڈنٹ یا منیجر کے حوالے کر دی گئیں۔ سکھوں، مسلمانوں اور ہندوؤں کی عبادت گاہوں اور خانقاہوں کو ایک ہی ایکٹ کے تحت کنٹرول کیا گیا۔ ہر مزار پر ایک نگران مقرر کر دیا گیا جس کا اس مزار کے گدی نشینوں میں سے ہونا لازم نہ تھا، اس نگران کو دربار شریف پر اکٹھی ہونے والی سالانہ آمدن اور خرچ کے حساب و کتاب کا پابند کیا گیا، اس کے اوپر تین یا تین سے زائد اراکین پر مشتمل ایک کمیٹی مقرر کر دی گئی جس کے اراکین صاحبِ مزار کے عقیدت مند تھے اور ان کو الیکشن کے ذریعے منتخب کرنے کا طریقہ کار اختیار کیا گیا۔ یہ رکنیت تاحیات بنا دی گئی اور حکومتی کنٹرول

کے لیے ضلعی مجسٹریٹ کو ان سب کے اوپر انتظامی افسر مقرر کر دیا گیا۔ خانقاہ کا تقدس، آزادی اور انتظامی ضابطہ سرکاری ہو گیا، روحانیت ختم ہو گئی، خانقاہ ایک نیم سرکاری ادارہ بن گئی، متولی اور گدی نشین کا اثر ورسوخ ختم ہو گیا۔ عوامی شمولیت انگریزی سرکار کا خاص نعرہ تھا۔

انگریزی عہد میں یکے بعد دیگرے کئی آرڈیننس جاری ہوتے رہے مگر ان کے پیش نظر ایک ہی مقصد تھا۔ مزار سے حاصل ہونے والی آمدن کا حساب کتاب، فراڈ یا چوری اور بددیانتی کا خاتمہ۔ انگریزی سرکار پورے وثوق سے یہ آرڈیننس یکے بعد دیگرے نافذ کرتی رہی اس کامل یقین کے ساتھ کہ یہاں کی آمدن اور خرچ میں بددیانتی ہوتی ہے، مزارات سے متعلق لوگ بددیانت، چور اور فراڈیئے ہیں لہٰذا ان کو ان غیر اخلاقی حرکتوں سے کسی طرح روکنا ہے۔

یہ وہی آرڈیننس ہیں جن کی بنیاد پر ۱۹۶۰ء میں صدر پاکستان محمد ایوب خان نے ان مزارات کی دیکھ بھال اور بہتر انتظام کا نعرہ لگا کر محکمہ اوقاف تشکیل دیا اور تمام بڑے چھوٹے مزارات جن کی کوئی سیاسی، مذہبی یا سماجی حیثیت بنتی تھی، محکمہ اوقاف کے چیف ایڈمنسٹریٹر کے زیر انتظام کر دیئے گئے اور چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو کسی بھی وقف جائیداد کو اپنے انتظامی کنٹرول میں لینے کے وسیع تر اختیارات دے دیئے گئے۔ ڈپٹی کمشنر صاحبان کو مزارات کے عرس کی تقریبات میں شمولیت کے لیے سرکاری سطح پر پابند کر دیا گیا، نیز کمشنر کے دفتر میں گدی نشین اور دیوان صاحبان کے لیے کرسی لگوائی جاتی رہی۔

اس آرڈیننس کے تحت چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو مزارات پر ہونے والی رسومات، تقریبات، سرگرمیوں، اعراس، جائیداد کی آمدن، خرچ کی دیکھ بھال، تعمیرات ومرمت وغیرہ پر لامتناہی اختیار حاصل ہو گیا۔ آج خانقاہیں روحانی مرکز نہیں ہیں بلکہ آمدن کا ذریعہ ہیں اور وقف ڈیپارٹمنٹ سالانہ آمدن میں اضافے کے لیے ہر ممکن سعی اور منصوبہ بندی کرتا رہتا ہے۔

اس وقت محکمہ اوقاف پنجاب میں کم وبیش پچاس فیصد ملازمین کا تعلق خطیب، موذن یا خادم کے عہدوں سے ہے اور ان کی تنخواہوں اور دیگر مذہبی امور کے لیے محکمہ سالانہ آمدن کا چالیس فیصد خرچ کر رہا ہے۔ یہ تمام آمدن مزارات سے حاصل ہوتی ہے۔ حکومت کی اعانت اس میں قطعاً شامل نہیں ہے اور یہ تمام رقوم مزارات پر رکھے گئے چندہ کے ڈبّوں، کیش بکسز، زرعی زمینوں کے ٹھیکہ جات یا وقف جائیداد کے کرایہ جات سے حاصل ہوتی ہیں۔ گویا صوفی کے کھیسے سے نذرانہ

جات وفتوح کی رقم نکال کر ملا اور مذہبی امور کے اخراجات پر صرف کی جارہی ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ اہل طریقت کی آمدن پر اہل شریعت گل چھرے اڑا رہے ہیں۔ بات صرف مالی معاملات تک ختم نہیں ہوتی بلکہ خانقاہ سے ملحقہ بہت بڑی جامع مساجد کی تعمیر اس انداز سے کی جارہی ہے کہ مزار اپنی قامت اور جسامت میں مساجد کے سامنے چھوٹا لگنے لگا ہے۔ ۱۹۸۵ء میں حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کے مزار پر واقع قدیمی تاریخی مسجد منہدم کر کے ایک بڑی جامع مسجد تعمیر کر دی گئی۔ ۱۹۹۹ء میں بابا فریدؒ کے مزار سے ملحقہ تغلق عہد کی قدیمی مسجد شہید کر کے ایک بڑی اور ماڈرن مسجد تعمیر کر دی گئی۔ ۲۰۰۲ء میں بابا بلھے شاہؒ کے مزار پر واقع مسجد گرا کر ایک بڑی جامع مسجد تعمیر کر دی گئی اور اس سال (۱۰-۲۰۰۹ء) شاہ حسینؒ کے مزار پر نئی مسجد کی تعمیر کے لیے پنجاب گورنمنٹ نے اپنے سالانہ بجٹ میں خطیر رقم منظور کر لی ہے۔

یہ سب کچھ یوں ہی نہیں ہو رہا بلکہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت خانقاہوں کے کلچر کو ختم کر کے مساجد کا 'شریعتی' کلچر نافذ کیا جا رہا ہے۔ ہمیں شمال مغربی سرحدی علاقے سے آنے والے طالبان نظر آ رہے ہیں مگر خانقاہوں پر غالب آ جانے والی مساجد کا ہم نوٹس نہیں لے رہے ہم صوفی کلچر کا فروغ چاہتے ہیں مگر عملی طور پر شریعت کو مضبوط تر کر رہے ہیں۔ ہم نے صوفی کے عارفانہ کلام کو پیرزادہ فیملی کے حوالے کر دیا ہے، صوفی کے مزار کو وقف ڈیپارٹمنٹ نے آمدن کا ذریعہ بنا لیا ہے اور صوفی کو تو ہم پہلے ہی دفن کر چکے ہیں۔ وحدت الوجودی فکر میں ڈوبی شاعری کو نام نہاد ترقی پسند نئے معانی پہنا کر ڈراموں اور جلسوں میں پیش کر رہے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح شریعت اور طریقت تاریخی اعتبار سے اپنی منفرد پہچان رکھتے ہیں اسی طرح صدیوں سے مزار جو کہ طریقت کا نمائندہ ہے اور مسجد جو کہ شریعت کی نمائندہ ہے کی منفرد اور امتیازی پہچان رہی ہے میں اس سلسلے میں دونوں کا ایک تقابلی جائزہ آپ لوگوں کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

مسجد میں جب داخل ہوں تو ہمارا رخ مشرق سے مغرب کی جانب ہوتا ہے جبکہ مزار میں داخل ہوں تو ہمارا رخ شمال جنوب کی جانب ہوتا ہے گویا دونوں ایک طرح قائمۃ الزاویہ ہیں۔

مزار عمومی طور پر مربع سطحی پلان پر بنتا ہے۔ اگر ہشت پہلو بھی ہو تو دراصل مربع کو ۴۵ ڈگری پر گھما دینے سے ہشت پہلو حاصل ہوتا ہے۔ مزار کے اوپر ایک گنبد کی موجودگی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ مربع کے اندر ایک دائرہ مقید ہے۔ مربع جیومیٹری میں علامتی سطح پر دنیا کو یعنی

پانی مٹی آگ ہوا چار عناصر کو ظاہر کرتا ہے جبکہ دائرہ یعنی گنبد ذات حق کا مظہر ہے کہ جس کا کوئی آغاز نہیں، انجام نہیں، ابتداء نہیں، انتہا نہیں۔ ایک مرکز ہے جس کے گرد ہر شے گردش کر رہی ہے۔ گویا مربع پلان یعنی دنیا کے اندر گنبد یعنی ذات حق کو علامتی مفہوم پہنا کر تصوف کو باطن سے جوڑ دیا گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں مسجد کے ایوان کا فطری پھیلاؤ شمال جنوب کی جانب ہوتا ہے اور اس طرح ایوان ایک مستطیل میں ڈھل جاتا ہے اور نماز کی ادائیگی کے وقت رخ قبلہ جانب ہوتا ہے۔

مزار کے ساتھ مینار نہیں ہوتا جبکہ مینار مسجد کی علامت کے طور پر بنایا جاتا ہے۔ یہ خدا کی وحدانیت کا علامتی اظہار ہے لیکن اگر مزار کی روایتی جیومیٹری کو دیکھا جائے تو یہ مینار سے مشابہت رکھتی ہے۔ کریس ویل کے مطابق اسلامی دنیا میں مینار کا زیریں حصہ مربع، تنا ہشت پہلو اور بالائی حصہ گول ہوتا ہے۔ گویا مربع، ہشت پہلو اور گول کا ایک مجموعہ ہے جو علامتی سطح پر دنیا، کایا کلپ اور گولائی، ابدیت (Eternity) کو ظاہر کرتی ہے یعنی یہ دنیا سے خدائے واحد کی جانب کا ایک سفر ہے۔ اگر مزار کی روایتی جیومیٹری کو دیکھا جائے تو فرق صرف سکیل کا ہے وگرنہ مزار بھی مربع، ہشت پہلو اور گول اشکال کا مجموعہ ہی ہے مگر مزار سکیل میں مینار سے چھوٹا ہے اور یہ چھوٹا ہونے کے سبب Introvert ہے اور یہی خصوصیت دراصل صوفی کو اپنی ذات کے اندر گم کر دیتی ہے جہاں سے اسے دائمی حقیقت تک رسائی ملتی ہے۔

خصوصی گوشہ

جسونت سنگھ کی کتاب

'جناح: اتحاد سے تقسیم تک'

تنازعہ، مباحث، تجزیے

تعارف

حال ہی میں ہندوستان کے سابق وزیرِ خارجہ اور ایک عرصہ بی۔ جے۔ پی (BJP) کے ساتھ وابستہ رہنے والے سرکردہ رہنما جسونت سنگھ کی، برصغیر کی تقسیم اور قائداعظم محمد علی جناح کے حوالے سے ایک کتاب منظرِ عام پر آئی ہے۔

اس کتاب کی اشاعت سے ذرائع ابلاغ میں ایک طرح کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا اور ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ اخبارات و رسائل اور الیکٹرونک میڈیا نے بحث و مباحثے کی ایک فضا قائم کر دی۔ اس موقع پر بعض اخبارات و رسائل نے تجزیاتی مطالعے اور تبصرے بھی شائع کیے۔ یہ ہی نہیں بلکہ انٹرنیٹ پر بھی اس کتاب کے حوالے سے اچھا خاصا تبصراتی مواد مشتہر کیا گیا۔

جسونت سنگھ کی کتاب کی اشاعت اور اس کے حوالے سے ہونے والے 'ہنگامے' سے اور کچھ ثابت ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ ہمارے یہاں اچھے خاصے پڑھے لکھے طبقے میں بھی تاریخ کے موضوع پر ہونے والے مطالعوں اور تجزیوں کے بارے میں کوئی قابلِ ذکر معلومات موجود نہیں۔ یہ بات اس لیے کہی گئی کیونکہ جسونت سنگھ نے جو کچھ اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے وہ کوئی نئی باتیں نہیں ہیں بلکہ یہ باتیں اس سے پہلے تاریخ کی دوسری کتابوں میں بھی آتی رہی ہیں۔ بلکہ بعض لوگوں نے ان امور کو اپنی کتابوں میں کہیں زیادہ بہتر انداز میں، بہتر تاریخی حوالوں کی مدد سے اور زیادہ قابلِ مطالعہ اسلوب کے ذریعے بیان کیا ہے۔

جسونت سنگھ کا بنیادی مؤقف یہ ہے کہ محمد علی جناح ہر حال میں ہندوستان کی تقسیم کے علمبردار اور خواہش مند نہیں تھے۔ وہ مسلمانوں کے مسئلے کو ہندوستان کے ایک وسیع تر دائرے میں رہتے ہوئے ایک قابلِ عمل آئینی نظام کے ذریعے حل کرنا چاہتے تھے۔ وہ

ہندو مسلم اتحاد کے سفیر کی حیثیت سے ۲۰ویں صدی کے آغاز ہی میں اپنی ایک پہچان قائم کر چکے تھے اور بعد کے برسوں میں بھی انہوں نے ہمیشہ یہی کوشش کی کہ ہندوستان کے دائرے میں رہتے ہوئے مسلمان اقلیت کو ایسے آئینی تحفظات حاصل ہو جائیں جو ان کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی مفادات کو یقینی بنا سکیں۔

محمد علی جناح کی یہ کاوشیں اس لیے کارگر ثابت نہ ہوئیں کیونکہ کانگریس پر ایک ایسی سیاسی قیادت فائز تھی جو ہندوستان کے وسیع تر مفادات اور اس کے اتحاد کے تقاضوں کو سمجھنے میں ناکام رہی۔ اس قیادت نے محمد علی جناح کو انگریز کا کارندہ اور ایک فرقہ پرست کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی۔ جسونت سنگھ یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف جناح کو سمجھنے میں کانگریس سے غلطی ہوئی بلکہ وہ ہندوستان کے اتحاد کے حوالے سے بھی زیادہ ثابت قدمی اور سمجھداری کا مظاہرہ نہیں کر سکی۔ جسونت سنگھ اپنی کتاب میں کانگریس کی قیادت خاص طور سے پٹیل اور نہرو پر تنقید کرتے ہیں اور ان کو ہندوستان کی تقسیم کے لیے مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔

جسونت سنگھ کا یہ نظریہ ان کی 'دریافت' نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے ایچ۔ ایم۔ سیروائی، عائشہ جلال اور اجیت جاوید بھی اس موضوع پر کم و بیش اسی نقطۂ نظر کو اپنی تحقیقات کے نتائج کے طور پر پیش کر چکے ہیں۔ اس سلسلے میں تینوں مذکورہ مصنفوں کا کام تاریخ نویسوں اور تاریخ کے طالب علموں کی نظروں سے اوجھل نہیں ہے۔ بلکہ اس کام پر خاطر خواہ تحقیقی اور تنقیدی تبصرے بھی ہوتے رہے ہیں۔ یہ لگ بات ہے کہ تاریخ نویسوں کے حلقے میں اور تحقیقی جرائد میں جو مباحثے ہوتے ہیں وہ بالعموم عام قارئین کی توجہ سے محروم رہتے ہیں۔ جسونت سنگھ کی کتاب اسی لیے بہت زیادہ زیرِ بحث آئی کیونکہ یہ ایک معروف سیاسی رہنما کی تحریر تھی جو کہ جلد ہی ذرائع ابلاغ کی نظروں میں آ سکتے تھے اور ان کے معاملے میں ایسا ہوا بھی۔

جسونت سنگھ کی کتاب پر مباحثے اور اس کے ایک متنازعہ کتاب بن جانے کا سبب یہ بھی ہے کہ وہ ہندوستان کی انتہا پسند تنظیم راشٹریہ سیوک سنگھ کی پروردہ سیاسی تنظیم بی۔ جے۔ پی کے سرکردہ رہنما تھے۔ گو انہوں نے اپنی کتاب میں کانگریس کو ہدف بنایا تھا

لیکن ایسا کرتے ہوئے محمد علی جناح کے لیے انہوں نے جو مثبت رائے ظاہر کی اور ان کو ہندوستان کے قومی لیڈر کی حیثیت سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی وہ بی۔ جے۔ پی کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی کتاب کی اشاعت کے فوراً بعد ہندوستان میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا اور جسونت سنگھ کی پارٹی نے ان کی بنیادی رکنیت تک ختم کر دی۔

اس کتاب کے حوالے سے شروع ہونے والے تنازعے اور تقسیمِ ہند میں محمد علی جناح کے کردار کے حوالے سے جو بیسیوں مضامین اور تبصرے شائع ہوئے ہیں ان میں سے کچھ اس لائق ضرور ہیں کہ تاریخ کے طالب علم ان کا مطالعہ کریں۔ اس غرض سے سہ ماہی 'تاریخ' کے زیرِ نظر شمارے میں مذکورہ کتاب پر یہ خصوصی گوشہ مرتب کیا گیا ہے۔ اس گوشے میں بیشتر وہ مضامین شامل ہیں جو پاکستان اور ہندوستان کے مختلف جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان تمام مضامین کو مذکورہ جرائد کے شکریے کے ساتھ شاملِ اشاعت کیا جا رہا ہے۔

اس گوشے میں ہندوستان کے تین اہم تاریخ نویسوں کے انٹرویو بھی شامل ہیں جو خاص طور سے 'تاریخ' کے لیے حاصل کیے گئے ہیں۔

اس گوشے میں شامل تمام انگریزی مضامین کا ترجمہ انور شاہین صاحبہ نے کیا ہے۔ (ادارہ)

جسونت سنگھ کی کتاب کے بارے میں

ہندوستان کے تین معروف تاریخ نویسوں کے خصوصی انٹرویو

انٹرویو: انور شاہین*

پروفیسر ہربنس مکھیا

سوال: آپ کا جسونت سنگھ کی حالیہ کتاب پر جو ردِ عمل ہوا ہے، اس کے بارے میں کیا تاثر ہے؟

جواب: یہ بات جو جسونت سنگھ نے لکھی وہ مؤرخین کے لیے کوئی نئی بات نہیں۔ وہ یہ اکثر کہتے آئے ہیں۔ جناح بڑے نیشنلسٹ سیکولر تھے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ بھی تھے خود وہ کوئی بھی مذہبی شخصیت نہ تھے۔ ان کی ذاتی زندگی کے حوالے سے سب کو اس کا علم ہے کہ سؤر کا گوشت اور شراب ان کی زندگی کا حصہ تھے۔ بڑی بات یہ ہے کہ مؤرخین نے یہ بات عام طور پر بار بار کہی ہے کہ جناح کا پاکستان کا مطالبہ دراصل ایک سودے بازی کی چال (bargaining tactic) تھی۔ اس کی ان کو خود بھی خواہش نہ تھی۔ جسونت سنگھ نے ایسی کوئی نئی بات نہیں کہی کہ مؤرخین جس سے واقف نہ ہوں۔ اس موضوع پر کتابیں اور آرٹیکل موجود ہیں۔ عائشہ جلال، اجیت جاوید کی کتابیں ہیں۔ یہ بات نئی نہیں لیکن اس کی سیاسی اہمیت ہے۔ تاریخ نویسی کے حوالے سے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ہاں البتہ بی۔ جے۔ پی نے یہ بات کہی، لکھی اور چھپوائی، اس بات کی اہمیت ہے،

---

* پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کی اسسٹنٹ پروفیسر انور شاہین نے یہ انٹرویوز خاص طور سے 'تاریخ' کے لیے نومبر ۲۰۰۹ء میں دہلی میں حاصل کیے جہاں وہ دہلی یونیورسٹی کی فیلوشپ پر گئی ہوئی تھیں۔

جس طرح ہر پارٹی کے کچھ متفقہ امور اور بنیادی مسلمات (given points and basic premises) ہوتے ہیں اس طرح بی۔جے۔پی کے مطابق تقسیم کا ایک ہی گنہگار ہے اور وہ جناح ہے۔اسی مسلمہ عقیدے پر آر۔ایس۔ایس اور بی۔جے۔پی کی بنیاد ہے۔اگر آپ اسی کو چیلنج کریں گے تو بہت بڑا بنیادی اختلاف پیدا ہو جائے گا۔اس سے پارٹی کی بنیادیں ہل جاتی ہیں۔اس کتاب نے جو بڑا سوالیہ نشان لگایا ہے اس سے ملک کے لیے بڑا مسئلہ پیدا ہو گیا ہے۔بی۔جے۔پی پہلے ہی ڈانواں ڈول ہے۔اس کے لیے یہ غلط وقت تھا جب پارٹی کے چوٹی کے لیڈر نے یہ کچھ لکھا، باقی وقتوں میں لکھتا تو بھی اثر ہوتا۔لیکن آج کا یہ موقع زیادہ اہم ہے۔بی۔جے۔پی کے لیے خطرات زیادہ ہیں۔بی۔جے۔پی ایک رائے کے لوگوں پر مشتمل ہے اور آر۔ایس۔ایس کے ذریعے ان کو کنٹرول کیا جاتا ہے جو کثیر الرائے (یعنی اختلافِ رائے) کے حامل ہوتے ہیں اس طرح اس پارٹی کو تقویت ملتی ہے۔آر۔ایس۔ایس تو ایک ثقافتی گروپ ہے لیکن اب اس کی آئیڈیالوجی بدل رہی ہے۔یہ ہٹلر کی گسٹاپو کی ہو بہو نقل ہے۔ان کے یہودی دشمن تھے۔ان کا طریقہ بھی وہی ہے فریم ورک بھی وہی ہے۔یہاں یہ سوال اٹھانا کہ جناح تقسیم کا اکیلا گنہگار ہے یا نہیں، بڑی گستاخی ہے۔بی۔جے۔پی میں کچھ لوگ آر۔ایس۔ایس سے ابھر کر آئے ہیں واجپائی اور ایڈوانی باہر سے آئے ہیں۔ان لوگوں میں اندرونی اختلافات ہیں۔یہ کتاب ان اختلافات کا ایک ثبوت ہے اور یہی اہمیت اس کتاب کی ہے۔

(پروفیسر ہربنس کھیا کا یہ انٹرویو ۸ نومبر ۲۰۰۹ء کو کناٹ پیلس، دہلی میں لیا گیا)

ڈاکٹر اجیت جاوید

سوال: جسونت سنگھ کی حالیہ کتاب کے بارے میں آپ کے تاثرات کیا ہیں؟

جواب: یہ کتاب ایک سیاسی زاویے سے لکھی گئی ہے اور اس میں جسونت سنگھ نے ایسا کچھ بھی نیا نہیں کہا جو پہلے نہ کہا گیا ہو اس سے قبل اس موضوع پر ایڈوانی کی کتاب بھی آ چکی ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے بھی جناح کو سیکولر کہا ہے درحقیقت یہ دونوں اصحاب ہی اسکالرز نہیں ہیں نہ مؤرخین ہیں، محض سیاستدان ہیں اور اس پارٹی سے وابستہ ہیں کہ جو ہندوستان میں بطور کمیونل پارٹی پہچانی جاتی ہے۔ اس کی اگر تاریخی جڑیں تلاش کی جائیں تو یہ تقسیم سے قبل کے سالوں میں ملتی ہیں۔ اس وقت ہندو مہا سبھا تھی اور آر۔ ایس۔ ایس تھی۔ یہ دونوں پارٹیاں آج اس پارٹی کو جو بی۔ جے۔ پی (BJP) کے روپ میں جانی جاتی ہے، کی پیشرو ہیں۔ جسونت سنگھ نے حقیقی تاریخی حقائق کا سراغ نہیں لگایا ہے۔ ان کا تو مقصد یہ ہے کہ کانگریس کو ہر طریقے سے غلط ثابت کیا جائے۔ اس کتاب کے ذریعے انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس کو منفی فریم ورک میں رکھنے کی کوشش کی ہے، جسونت سنگھ نے یہ کتاب لکھ کر ان لوگوں کو کلین چٹ دے دی ہے جو ہندو مہا سبھائی تھے اور وہ 'ہندو راشٹر' یا 'ہندو راج' کی بات کر رہے تھے۔ اس وقت وہ ہندو نیشن یا ہندو ریاست بنانا چاہتے تھے ۱۹۳۷ء میں مہاویر ساورکر، جو ان کے لیڈر تھے، نے کہا تھا کہ ہم ہندوستان کو ہندو راشٹر بنانا چاہتے تھے۔ اس طرح دو قومی نظریے (Two Nation Theory) کی بنیاد تو انہوں نے ڈالی تھی۔ وہ آج یہ بھول جاتے ہیں کہ انہی کی لیڈر شپ مہا سبھائی ہے۔ یہ سب جناح سے نفرت کرتے تھے اور ان کو کمیونل مانتے تھے اور جناح کو انہوں نے مروانے کی بھی کوشش کی۔ میری کتاب میں لکھا ہے کہ کس طرح کچھ انقلابیوں کو ریوالور دے کر کہا کہ جاؤ اور ان کو مار دو، انقلابیوں نے کہا کہ 'ہم ہتھیار تو انگریزوں کے خلاف اٹھاتے ہیں۔ ہم اپنوں کے خلاف ہتھیار نہیں اٹھاتے۔' آج ان کا

جناح سے پیار سیکولرازم سے کمٹمنٹ کی وجہ سے نہیں، جناح تو پروگریسیو تھے۔ اس بات کی وہ تعریف نہیں کر رہے۔ بلکہ آج بھی وہ ہندوستان کو ہندو راشٹر بنانا چاہتے تھے اور ریاست کے سیکولرازم سے ناخوش ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ان کی باتوں میں تضاد ہے ان کا جناح کے لیے جو رویہ ہے وہ جناح کے بارے میں کسی نظریاتی یا انقلابی تبدیلی سے نہیں بنا ہے یا یہ کہ وہ جناح کے بارے میں کسی نئے یقین (conviction) تک پہنچ گئے ہیں بلکہ وہ تو کانگریس کے خلاف اس بات کو اپنے ہتھیار کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔ ۱۹۳۷ء تک یہ جو ہندو مہاسبھا کے لیڈر ہیں یہ کانگریس کے بھی صدر تھے یہ بطور آر۔ ایس۔ ایس اور ہندو مہاسبھا کے اندر بھی تھے اور ایک پارٹی کے لیڈر بھی تھے۔ مدن موہن مالویہ، کے۔ ایم۔ منشی، منجر شاما پرشاد مکرجی، یہ سب ہندو مہاسبھا اور کانگریس دونوں کے لیڈر رہتے تھے۔ ۱۹۲۸ء میں جب آل پارٹیز کانگریس میں جب جناح اور کانگریس میں سمجھوتہ ہونے والا تھا اور پھر ۱۹۳۶ء میں بھی۔ یہی وہ لیڈر تھے جو سمجھوتہ ہوتے وقت کانگریس کو پیچھے کر دیتے تھے۔

سوال: آج کے بی۔ جے۔ پی کے لیڈر اس حوالے سے کس طرح کے مخمصے کا شکار ہیں؟

جواب: جسونت سنگھ اور ایڈوانی تو جناح کو سیکولر مانتے ہیں جناح کے شہر کراچی میں ایڈوانی نے یہ کہا تھا کہ آپ کے بابائے قوم جو پاکستان کو بنانا چاہتے تھے وہ نہیں بنایا۔ میں کہتی ہوں کہ آپ اپنے انڈیا کو آج ہندو راشٹر بنانے کو کیوں ضروری سمجھتے ہیں؟ اگر آپ جسونت سنگھ کا فٹ نوٹ آخری سے پہلے کے باب میں دیکھیں تو وہ یہ کہتا ہے کہ بابری مسجد ایک فساد (riot) کے دوران گرائی گئی تھی۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ آپ اس وقت کے سارے اخبار، ٹی۔ وی، میگزین اور بیانات اٹھا کر دیکھ لیں کوئی بھی فساد نہیں تھا بلکہ یہ سارا قبل از وقت منصوبہ بندی کے تحت ہوا تھا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جسونت کی تصنیف کوئی علمی تصنیف نہیں ہے۔ یہ سیاسی کارنامہ ہے جو سیاسی نقطۂ نظر اور ایک سیاسی محرک کے تحت لکھا گیا ہے۔

سوال: اس حوالے سے ایڈوانی کی پوزیشن کی وضاحت کریں؟

جواب: ایڈوانی نے پاکستان میں جو تقریر کی تھی وہ ان کے قریبی ساتھی نے لکھی تھی۔ جرنلسٹ

سدھیرن کلکرنی نے اس کے بارے میں بی۔بی۔سی۔کو اپنے انٹرویو میں کہا تھا کہ یہ آج کی بات نہیں۔ ۱۹۹۸ء میں اجیت جاوید یہ حقیقت اپنی کتاب میں لکھ چکی ہیں۔ انہوں نے پاکستان میں بھی اپنی تقریر میں کہا تھا کہ تقسیم کے وقت کے لیڈر رام منوہر لوہیہ کی کتاب 'Guilty Men of India' پڑھیں جس میں یہ صاف لکھا ہے کہ پٹیل اور نہرو تقسیم کے حق میں تھے اور انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس پر زور دے کر یہ بات منوالی۔ رام منوہر لوہیہ اس میٹنگ میں موجود تھے جس میں کانگریس سے یہ بات منوائی گئی تھی۔ انہوں نے تو بہت واضح طور پر یہ لکھا ہے کہ کانگریس سے پٹیل اور نہرو نے تقسیم کو منظور کروایا تھا جبکہ وہ خود ماؤنٹ بیٹن کے آنے کے بعد اس پر راضی ہو چکے تھے۔ آکسفورڈ کراچی سے ایچ۔ایم۔سیروائی جو کہ ہندوستان کے معروف قانون دان ہیں، کی مطبوعہ کتاب *Partition: Legend and Reality* میں بھی واضح طور پر لکھا ہے کہ تقسیم کا ذمہ دار اکیلا جناح نہیں بلکہ نہرو اور پٹیل بھی تھے۔ مگر آپ میری کتاب پڑھیں جو ابھی نئی چھپی ہے تو اس کے آخری باب کے آخری سے پہلے کے فٹ نوٹ میں ہے کس طرح پارٹی سے ان لیڈروں نے تقسیم کو قبول کروایا تھا۔ جسونت سنگھ نے کچھ نیا یا حیران کن انکشاف نہیں کیا ہے، چونکہ یہ باتیں محض ایک سیاستدان کے قلم سے نکل کر آ رہی ہیں اس لیے میڈیا میں ایک طوفان (hype) مچ گیا ہے۔

سوال: پاکستانیوں کے اس پر ردِعمل کے حوالے سے آپ کیا کہنا چاہیں گی؟

جواب: پاکستانی اس پر تو اس لیے خوش ہوں گے کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ تقسیم کا ذمہ دار نہرو اور پٹیل ہے۔ لیکن جناح کا سیکولر ہونا اہلِ پاکستان کے لیے زیادہ آسانی سے قابلِ قبول نہیں ہے۔ کیونکہ آج تک پاکستان سیکولر نہیں بنا۔ اگر نصف لوگ بھی اس کو مان لیتے تو آج پاکستان ایک سیکولر اسٹیٹ ہوتا۔ عوام کا مجھے پتہ نہیں ہے عوام کیا چاہتے ہیں۔ ہوتا اور کچھ نہیں ہے۔ عام آدمی ان باتوں کو صحیح طور پر سمجھ نہیں پاتا اور لیڈر عام لوگوں کو اپنی باتوں میں لا کر ووٹ لے کر چلے جاتے ہیں۔

(ڈاکٹر اجیت جاوید کا یہ انٹرویو ۷ نومبر ۲۰۰۹ء کو انٹرنیشنل گیسٹ ہاؤس، دہلی یونیورسٹی میں لیا گیا)

پروفیسر اوما سنگھ

میں تو جسونت سنگھ کی کتاب کو بالکل ہی بیکار (rubbish) سمجھتی ہوں کیونکہ اس نے کوئی نئی بات نہیں کی ہے۔ ہاں البتہ اس کی صرف یہ بات اہم ہے کہ آج تک جناح پر کسی سیاستدان نے نہیں لکھا اور جسونت سنگھ نے لکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب میں سردار پٹیل کا ذکر بہت کم ہے لیکن اس امر پر شور بہت مچایا گیا ہے۔

سوال: کیا آپ نے یہ کتاب پڑھی ہے پوری؟

جواب: یہ تو دلچسپ بات ہے کہ میں خود اس کو خریدنا نہیں چاہتی تھی لیکن میری سالگرہ پر ایک طالب علم نے یہ کتاب مجھے تحفتاً دے دی تو میں نے فوراً ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا 'کہ ایسے تحفے کو پسند نہیں کرتی'۔ البتہ میں نے پھر وہ کتاب پڑھی اور میری رائے یہ ہے کہ بطور ایک علمی تصنیف کے اس میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اس کو صرف اس لیے کریڈٹ دیا جاسکتا ہے کہ ایک سیاستدان نے یہ کتاب لکھی ہے۔

سوال: لیکن اس کتاب میں کچھ تو مواد قابلِ ذکر یا اہم ہوگا؟

جواب: اصل میں اس کی بنیاد جس مواد پر ہے وہ ایک طویل عرصے تک تو سربند (classified) تھا۔ اس طرح اس کی کتاب نے چند نئے گوشے وا کیے ہیں۔ اس کے نفس مضمون میں البتہ عمومی طور پر کوئی بھی بات نئی نہیں ہے۔ انڈین، پاکستانی اور مغربی اسکالر اس سے پہلے یہ بات بتا چکے ہیں کہ یہ الزام سراسر نہرو اور انڈین نیشنل کانگریس پر جاتا ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے اندر احساسِ بیگانگی پیدا کیا تھا۔ نہرو نے یہ الزام تقسیم کا دوسروں پر رکھ دیا حالانکہ خود انہوں نے مسلمانوں کی پریشانیوں کی اصلیت کا اندازہ ہی کم لگایا تھا۔ انہوں نے ایک خط جناح کو لکھا کہ ہندو اور مسلم کا جداگانہ تشخص بالکل بے معنی بات ہے اور یہ محض قرونِ وسطیٰ میں ترقی پانے والا تصور ہے، لیکن اکتوبر ۱۹۳۹ء میں انہوں نے اس امر پر تاسف کا اظہار کیا اور معافی مانگی کہ انہوں نے مسلمانوں کی شکایات کو

نظرانداز کیا تھا۔ میں کہتی ہوں کہ اگر انہوں نے جناح کے جذبات کا اندازہ پہلے لگالیا ہوتا تو حالات مختلف ہوتے۔ یہ خط نہرو پرائیویٹ پیپرز کے طور پر شائع ہونے والے مجموعے میں بھی شامل نہیں ہے، حالانکہ میں نے واشنگٹن میں یہ خط خود دیکھا ہے جب یہ وہاں منظرِعام پر لایا گیا یعنی de-classified ہوا۔ جب نہرو نے مسلمانوں کی مشکلات کا اندازہ لگایا تو حالات اس موڑ تک جا چکے تھے جہاں سے واپسی ناممکن تھی اب جسونت سنگھ نے بھی ہمیں یہی بات بتائی ہے اور یہی نکتہ اہم ہے۔

سوال: تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاستدانوں کی بصیرت اور دانشمندی کی کمی کے باعث تقسیم کا واقعہ رونما ہوا؟

جواب: دیکھیں جی تقسیم تو دراصل ایک بڑا کھیل (Great Game) تھا جو کہ انگریزوں نے کھیلا۔ وہ خلیج فارس اور عرب مسلم دنیا تک رسائی چاہتے تھے انہوں نے جناح کی ہمت افزائی کی کہ وہ الگ ہو جائیں سب کا اپنا اپنا فائدہ تھا اس تقسیم میں، انگریزوں کو ہندوستان کے شمال مغربی صوبے (NWP) میں قدم جمانے کی ضرورت تھی اس لیے انہوں نے تقسیم کی حامی طاقتوں کو بڑھاوا دیا۔ یہ اینگلو مسلم گٹھ جوڑ بھی تھا اور جیو اسٹریٹجک محلِ وقوع کے باعث اینگلو انڈین گٹھ جوڑ بھی تھا۔ پاکستان پر کشمیر کا کیس کمزور ہے لیکن مغربی ممالک اس کی مدد کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے واشنگٹن میں ایسا ڈی کلاسیفائیڈ میٹریل دیکھا ہے جو پاکستان اور انڈیا سے متعلق ہے اور اس میں یہ واضح ہے کہ مغرب پاکستان کی اس حوالے سے مدد کرتا رہے گا۔

سوال: اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ انگریزوں کے مفادات اور تقسیم کرو کی پالیسی ہی سب سے بڑا محرک ثابت ہوئی تھی؟

جواب: نریندر سنگھ نریلا، جو ماؤنٹ بیٹن کے اے۔ڈی۔سی تھے انہوں نے ایک کتاب لکھی *The Great Game and the Partition of India* ان کے مطابق مسلم دنیا میں اپنا پاؤں مضبوطی سے جمائے رکھنے کے لیے انگریز اس کے حق میں تھا لیکن انڈین نیشنل کانگریس نے اس وقت عدم تعاون کی پالیسی اپنا رکھی تھی اس خیال سے کہ جب تک انگریز ہماری بات نہیں مانے گا ہم اس کو جنگِ عظیم دوئم میں مدد فراہم نہیں کریں

گے۔جسونت سنگھ نے بھی یہی نکتہ واضح کیا ہے۔دراصل بی۔جے۔پی کی آئیڈیالوجی بھی یہی ہے کہ کانگریس کی مذمت کی جائے۔تاہم یہ جسونت سنگھ کا بنیادی مقصد نہیں ہے۔اصل میں جسونت سنگھ نے کوئی بھی خاص قابلِ ذکر کردار ادا نہیں کیا ہے۔اگر اس کی کتاب سے یہ سمجھا جائے کہ جناح کا تقسیم میں کوئی قابلِ ذکر کردار نہیں تھا اور یہ محض نہرو اور پٹیل کی ہٹ دھرمی کے باعث ہوئی،تو یہ غلط ہے۔اس سے جناح کے کردار کی نفی ہوتی ہے، اگر ان کا کردار نہ ہوتا تو تقسیم بھی نہ ہوتی البتہ نہرو اور پٹیل یا بالفاظِ دیگر کانگریس پر تقسیم کا سارا بوجھ ڈال دینا دراصل ان کو شرمندہ اور مطعون کرنے کی نیت سے ہے۔

(پروفیسر اوماسنگھ کا یہ انٹرویو ۷ نومبر ۲۰۰۹ء کو ان کی رہائش گاہ پر جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی، میں لیا گیا)

مسخ کرنے کے ماہر*

ڈاکٹر عائشہ جلال

جناح نے اپریل ۱۹۴۲ء کو الٰہ آباد میں صحافیوں سے کہا ''تم خواہ ہندو ہو، مسلم ہو پارسی ہو یا مسیحی، میں آپ سے جو کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ گرچہ میرے اوپر بہت تنقید ہوئی ہے اور مجھ پر حملہ کیا گیا ہے۔ اور آج میرے اوپر کچھ حلقوں کی جانب سے نفرت بھرے الزامات لگ رہے ہیں، میں بہت دیانتداری سے یقین رکھتا ہوں کہ ایک دن آئے گا جب نہ صرف مسلمان بلکہ ہندوؤں کی یہ بڑی جمعیت بھی گر میری زندگی میں نہیں تو میرے مرنے کے بعد میرے نام کی یاد پر رحمت بھیجے گی۔'' یہ دن گرچہ ابھی طلوع نہیں ہوا ہے۔ لیکن ہندوستان کے چوٹی کے لیڈروں نے جو جناح کو نئے سرے سے پرکھنا شروع کیا ہے تو لگتا ہے کہ وہ دن دور نہیں ہے۔

مؤرّخین کو جسونت سنگھ کی حالیہ نئی کتاب میں کوئی بھی بات ڈرامائی طور پر نئی نہیں لگی۔ اگر کچھ نیا ہے تو یہ کہ بی۔ جے۔ پی کے چوٹی کے لیڈر نے جنوبی ایشیا کی تاریخ میں جناح کے کردار کی وہ تشریح و تعبیر تسلیم کرلی ہے جو عمومی طور پر اہلِ قلم قبول کرتے ہیں۔ تقریباً ربع صدی پیشتر میں نے اپنی کتاب 'واحد ترجمان' (The Sole Spokesman) میں جو کہ اس وقت نئے دستیاب ہونے والے آرکائیو کے مواد پر مبنی تھی یہ دکھایا تھا کہ جناح کے مقاصد اور اگست ۱۹۴۷ء میں تقسیم کے حتمی نتیجے کے درمیان ہم آہنگی نہ تھی۔ جناح ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اقتدار میں منصفانہ حصہ چاہتے تھے۔ لیکن پنجاب اور بنگال کی آلام سے بھرپور ٹوٹ پھوٹ پر مبنی تقسیم نہیں چاہتے تھے۔ ہندوؤں سے نفرت تو دور کی بات ہے وہ تو کانگریس کے اکثریت پسندانہ انداز کے مخالف

---

* 'Masters of Mutilation'، مشمولہ: *India Today*، ۳۱ / اگست ۲۰۰۹ء

تھے جس میں اختلافات کے لیے بہت کم احترام پایا جاتا تھا، دیگر نظریاتی اختلافات کے باوجود، نہرو اور پٹیل، انگریز راج کے ہاتھوں تخلیق کردہ مرکزیت پسند ریاست کے معاملات میں اقتدار کے خواہاں تھے۔ جناح ان کے برعکس یہ یقین رکھتے تھے کہ انگریز کے رخصت ہونے کے بعد نوآبادیاتی آقاؤں کا وضع کردہ وحدانی مرکز تحلیل ہوجائے گا اور ہندوستان کی ایک نئی یونین پیدا ہوگی جو اس کے تشکیلی اجزا کے درمیان مذاکرات کا نتیجہ ہوگی۔ ۱۹۴۷ء کے تناظر میں یہ تشکیلی اجزا ہندو اکثریتی صوبوں کے نمائندہ ہندوستان اور مسلم اکثریتی صوبوں کے نمائندہ پاکستان پر مشتمل ہوسکتے تھے۔ جن میں ہر کوئی اپنے اندر اقلیتوں کی معتد بہ تعداد بھی رکھتا جس کے حقوق کو مکمل تحفظ حاصل ہوتا۔

جب ہندوستان کی سطح پر مذاکرات کوئی نتیجہ حاصل کرنے میں ناکام ہوگئے اور ہندومہاسبھا نے پنجاب اور بنگال کے دو مسلم اکثریتی صوبوں کی تقسیم کا مطالبہ ۱۹۴۷ء کے آغاز میں کردیا، نہرو اور پٹیل نے تقسیم پر زور دیا۔ مسلمانانِ ہند کے واحد ترجمان نے آخری دم تک اس طرح کی تباہی کو روکنے کی کوششیں کی۔ تقسیم کو روکا جاسکتا تھا اگر کانگریس صوبوں کو زیادہ اختیارات دینے پر آمادہ ہوتی، اور وفاقی مرکز میں مسلم لیگ کو زیادہ موزوں حصہ دینے کو مان لیتی۔ بالآخر نہرو اور پٹیل اپنے اپنے مختلف انداز میں مادرِوطن کو تقسیم کرنے کی قیمت ادا کرنے پر تیار تھے تاکہ ایک کمزور، مسخ شدہ، کرم خوردہ پاکستان برصغیر کے شمال مغربی اور مشرقی کناروں پر نکال پھینکنے کے بعد ایک وحدانی ریاست میں مرکوز اقتدار کو حاصل کرسکتے۔ اگر جسونت کی کتاب سے عوامی سطح پر وہ مباحثہ پہنچنے میں مدد ملتی ہے، جس کو اہلِ مسلم کچھ مدت سے جانتے تھے، تو یہ برصغیر کے ماضی کی علمی اعتبار سے زیادہ دیانتدارانہ تفہیم میں معاونت کرسکتی ہے۔

ایک سخت کوش لبرل اور ہندوستانی قوم پرستی کے عظیم حامی لیڈر کے طور پر جناح، جنہوں نے بالآخر ایک علیحدہ مسلم ریاست پاکستان ہی بنائی، کو مرنے کے بعد زیادہ طوفانی زندگی ملی۔ پاکستانیوں نے انہیں قائداعظم، عظیم لیڈر کہا۔ جس نے مسلمانانِ ہند کو ہندوؤں کے غلبے سے نجات دلائی۔ بہت سے ہندوستانی انہیں اپنی ذاتی مفاداتی سیاست کی دھن میں ہندوستان کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے باعث قابلِ مذمت ٹھہراتے ہیں۔ لارڈ لوئی ماؤنٹ بیٹن کے بطور ہند کے آخری وائسرائے، اپنے کردار کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنے کی نرگسیت سے متاثر ہوکر

انگریزوں کو جناح کی شکل میں ایک ایسا ہیبت ناک کردار مل گیا جس پر وہ تقسیمِ ہند کی ذمہ داری ڈال کر خود بری الذمہ ہو سکتے تھے۔ ایک اور شخص کے نزدیک جو اپنے آپ کو بے رحم قسم کا منطق دان کہلانے کے لیے مشہور ہے اور جو اپنے پتے چھاتی سے لگا کر رکھتا ہے بانیٔ پاکستان تاریخ کا ایک عیارانہ موضوع ہے۔ جنہیں قصے کہانیوں اور گپ شپ کا شغف زیادہ ہے۔ انہوں نے بھی ایک ایسے شخص کے گرد نا قابلِ یقین حد تک کہانیاں بُن دی ہیں جس کی سامراج مخالف جدوجہد کی کثیر جہتی خدمات پر اس سے کمتر شائستہ تبصرہ کیا جا سکتا تھا چہ جائیکہ تقسیمِ برصغیر میں ان کے کردار پر آتش پا ہوا جائے۔

بہت کم عوامی شخصیات ایسی ہوں گی کہ جن کو غلط انداز سے سمجھے جانے سے بچاؤ حاصل ہوگا۔ تاریخ میں جناح کی غلط تصویر کشی تو اب بہت پرانی بات ہوگئی ہے، کیونکہ اس کی بنیادیں سیکولر انڈیا اور اسلامی پاکستان کے مقدس استعاروں میں گہری پیوست ہیں۔ اس کی بہت واضح مثال انڈیا میں ایل۔کے۔ایڈوانی کا جناح سے متعلق یہ تبصرہ تھا جب انہوں نے ۲۰۰۵ء کے گرما میں پاکستان کا اعلیٰ سطح کا دورہ کرتے ہوئے جناح کو 'سیکولر' قرار دیا تھا۔ جب کراچی میں پہلی آئین ساز اسمبلی کے اجلاس میں جناح کی تقریر کی تعریف کرتے ہوئے اس کو سیکولر جنوبی اشیا کے بارے میں ان کا آدرش (وژن) قرار دیا تھا۔ ۱۱راگست ۱۹۴۷ء کو قائداعظم نے فی البدیہہ تقریر کرتے ہوئے اسمبلی کو بتایا کہ اگر پاکستان اقوامِ عالم کی برادری میں اپنا مقام چاہتا ہے تو اس کو فرقہ پرستی اور دھڑے بندی کی تنگنائے سے نکلنا ہوگا۔ ''آپ آزاد ہیں، آپ اس مملکت پاکستان میں اپنے مندروں میں جانے کو آزاد ہیں، اپنی مسجدوں یا عبادت کی کسی بھی جگہ میں جانے کو آزاد ہیں۔ آپ کا تعلق خواہ کسی بھی مذہب، ذات یا عقیدے سے ہو۔ اس کا ریاست کے معاملات سے کوئی تعلق نہیں۔''

اس خاص تقریر کی جانب خصوصی اشارہ کر کے جو نشاندہی بی۔جے۔پی کے لیڈر نے کی، وہ دراصل ہم عصر پاکستان کے حکمرانوں کو خفیف قسم کی تنبیہ کر رہا تھا کہ انہوں نے اپنے بابائے قوم کے اعلیٰ نظریات/ امنگوں کو مذہبی انتہا پسندی اور دہشت گردی میں ملوث ہو کر کھوکھلا کر دیا ہے۔ ایڈوانی جو خود ہندوستانی سیاسی لغت میں ایک 'کمیونل' لیڈر ہیں، ان کا اپنے پاکستانی میزبانوں کو سیکولرازم سکھانے کا عمل خود ان کے اپنے ہم وطنوں میں کامیاب نہ ہو سکا۔ کانگریس بھی

بی۔جے۔پی کے ساتھ اس کے بیان کی مذمت میں شامل ہوگئی، اور یہ پہلو بھی نظرانداز کردیا کہ جناح کو 'سیکولر' کہنا خود پاکستان کی اسلامی جمہوریہ میں شک وشبے سے بالاتر امتیاز نہیں ہوسکتا کہ جہاں اس لفظ کا مفہوم 'لادینی' یا 'بے مذہبی' کے طور پر لیا جاتا ہے۔

ایک بار سروجنی نائیڈو نے سوچا تھا 'ہمیں آنے والے کل کے اسرار کون بتا سکتا ہے؟' یا 'ان خفیہ قوتوں کو کون دیکھ سکتا ہے جو ہمارے خوابوں سے بھی بالاتر ہماری تقدیر بناتی ہیں؟' وہ دراصل جناح کو خراجِ تحسین پیش کر رہی تھیں جو بمبئی میں مقیم ایک سرگرم وکیل تھے اور جنہیں اپنے اعتدال پسند و لبرل خیالات اور قوم پرستی کے مفاد سے شدید وابستگی کے باعث یہ تعریف وتحسین حاصل ہوئی تھی۔

ان کے سیاسی سرپرست اور رول ماڈل گوپال کرشنا گوکھلے نے جناح کے بارے میں ایک بار پھر کہا تھا 'ان کے اندر موجود جوہر اصل اور ہر طرح کے فرقہ وارانہ تعصب سے ان کا آزاد ہونا انہیں ہندو مسلم اتحاد کا بہترین پیامبر بنا سکتا ہے۔' یہ ریمارکس نائیڈو کے توسط سے مقبولِ عام ہوئے، جو خواہشمند تھیں کہ کسی طرح مستقبل کی کتاب میں جھانک کر یہ دیکھ سکیں کہ وہاں یہ لکھا ہے 'وہ جس کی جائز خواہش مسلم گوکھلے بننا ہے ہماری شاندار قومی جدوجہد کے خوفناک بحرانوں سے گذر کر آزادئ ہندوستان کے مازینی کی طرح لازوال ہو چکا ہے۔'

مستقبل نے جناح کو دیکھا کہ وہ ناقابلِ وضاحت انداز میں لافانی ہو چکے ہیں، ہندوستانی قومی جدوجہد کے مازینی کی طرح نہیں بلکہ مسلم پاکستان کے معمار کے طور پر۔ 'ہندو مسلم اتحاد کے پیامبر' کے طور پر یاد رکھے جانے سے بعید تر یہ ہوا کہ انہیں ہندوستان میں ایک 'کمیونلسٹ' کے طور پر ملامت کا نشانہ بنایا گیا۔ یہ اصطلاح بہت تحقیری انداز میں ۱۹۲۰ء کی دہائی کے اواخر میں ان کے لیے استعمال کی جاتی تھی جو کانگریس کے انداز کی قوم پرستی کی توثیق نہیں کرتے تھے۔

جناح نے متعدد مواقع پر یہ واضح کیا کہ ان کی جدوجہد کانگریس راج کے خلاف ہے، ہندو کمیونٹی کے خلاف نہیں۔ حتیٰ کہ ۱۹۴۰ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کے لیے قوم کا درجہ حاصل کرنے پر اصرار کرتے ہوئے بھی انہوں نے یہ فرض کیا تھا کہ پاکستان اور ہندوستان اپنی جغرافیائی قربت کے باعث، مشترک مفادات کے لیے، وفاقی، کنفیڈرل یا کوئی اور معاہداتی انتظام کر سکتے ہیں۔ انہوں نے امریکہ کی مثال دی کہ جہاں تیس آزاد خودمختار ریاستیں اپنے باہمی

مفادات کے لیے معاہدے کر چکی ہیں۔ یورپی ریاستوں نے بھی باہمی تجارت کے لیے تجارتی معاہدے اور دفاعی اتحاد بھی تشکیل دیئے ہیں۔ جناح نے اگست ۱۹۴۴ء کو پنجاب کے مسلم اور ہندو طلبا کو بتایا کہ 'ہم ہندوؤں کے دشمن نہیں ہیں' گرچہ ہم چند نکات پر متفق نہیں ہیں، لیکن ہمیں مشترک دشمنوں کے خلاف متحد ہونا چاہیے، جیسا کہ لیگ اور کانگریس مرکزی اسمبلی میں نوآبادیاتی حکومت کے خلاف ووٹ دینے کے لیے اکٹھی ہوگئی تھیں۔ 'اگر ہمیں ایک علیحدہ ریاست بنانا ضروری ہوا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ہمارا ایک دوسرے سے کوئی سروکار نہ ہوگا، یہ بات بھی اسی لب و لہجے میں انہوں نے کہی تھی۔ انہیں اس امر کا یقین تھا کہ جب پاکستان بنے گا تو ہندو اور مسلمان دونوں کو خوشی ہوگی' کیونکہ یہ دونوں ہی کے بہترین مفاد میں تھا۔ وہ کبھی بھی 'اپنے اوپر کسی افغان یا پٹھان کو غالب نہیں آنے دیں گے کیونکہ ہندوستان ہندوستانیوں کے لیے ہے۔' یہ امر ہندوؤں کی حماقت ہوگی یا دوسری جانب سے بھی یہی حال ہوگا' کہ اگر وہ پاکستان کا تحفظ نہ کریں جب کوئی بیرونی طاقت پاکستان پر حملہ آور ہو۔

۱۹۴۷ء کے اندوہناک واقعات نے ہندوستان کے ساتھ اچھے تعلقات کی ضرورت کے حوالے سے جناح کے خیالات کو تبدیل نہیں کیا۔ وہ دونوں ڈومینین کے درمیان حقیقی دوستی کے کے داعی تھے۔ لیکن کسی قسم کی نئی جبری قربت کے نہیں جیسا کہ کچھ لوگ پیش گوئیاں کر رہے تھے۔ 'پاکستان قائم رہنے کے لیے بنا ہے' اور یہ 'ہندوستان کے ساتھ آزاد، برابر کی خودمختار ریاستوں کے طور پر کسی تفہیم یا معاہدے میں شامل ہونے کو تیار ہے، ان دونوں ڈومینین کو 'ماضی کو دفن کر دینا چاہیے اور یہ تہیہ کر لینا چاہیے کہ باوجود یہ کہ جو کچھ گزر چکا ہے، ہم دوست ہی رہیں گے۔'' 'ہمیں بطور ہمسایہ ایک دوسرے سے بہت کچھ لینے کی ضرورت ہے' اور 'ہم ایک دوسرے کی اخلاقی، مادّی اور سیاسی مدد کئی طرح سے کر سکتے ہیں اور یوں دونوں ڈومینین کی عزت و مرتبے میں اضافہ کر سکتے ہیں۔' اس کی ایک بنیادی شرط امن و امان کا قیام بھی تھا تاکہ دونوں ملکوں کے درمیان امن ہو اور خاص طور پر اقلیتیں 'یہ محسوس کر سکیں کہ ان کی جان، مال اور عزت مکمل طور پر محفوظ و مامون ہیں اور ان سے ان کی اپنی اپنی حکومتیں بالکل جائز طریقے سے سلوک کر رہی ہیں۔' مارچ ۱۹۴۸ء میں جب ان سے یہ پوچھا گیا کہ کیا پاکستان اور انڈیا اپنے تنازعات حل کر سکیں گے تو جناح نے اس کا مثبت جواب دیا۔ انہوں نے مزید کہا کہ جب تک نئی دہلی 'اپنا احساسِ برتری چھوڑ نہیں دیتا' اور ہم سے

'برابری کی بنیاد پر' برتاؤ نہیں کرتا، ایسا نہیں ہوسکتا۔ ان کو اس امر میں بالکل شک نہ تھا کہ 'بطور آزاد مملکتوں کے پاکستان اور انڈیا کے لیے یہ انتہائی ضروری ہے کہ وہ باہم دوستانہ انداز میں اپنی زمینی اور بحری سرحدوں کا کسی بھی جارحیت کے خلاف دفاع کریں۔' ایسا ہونے کے لیے دونوں ملکوں کو 'اپنے اختلافات ختم کرنا ہوں گے۔' 'اگر ہم اندرونی طور پر اپنے گھر کو ترتیب دے سکیں گے، تبھی ہم اپنے بین الاقوامی معاملات میں بیرونی طور پر اہم کردار ادا کرسکنے کے قابل ہوں گے۔' جناح نے واضح طور پر کہا تھا۔

اگر جناح کا آدرش (وژن) پاکستان میں نظرانداز کردیا گیا ہے تو ساتھ ہی پاکستان و ہندوستان میں حقیقی پارٹنرشپ کے بارے میں ان کی امیدیں بھی پوری نہیں ہوئی ہیں۔ تاریخ کے بہاؤ نے جناح کے اس آدرش کو ناقابلِ عمل بھی قرار نہیں دیا ہے۔ انہوں نے اپنے ہم وطنوں کو بتایا تھا کہ 'امن وامان کا بہت محتاط انداز میں قیام اور نفاذ ہی ترقی کے لیے لازمی ہے۔ اسلام ہر مسلمان کو پابند کرتا ہے کہ 'وہ اپنے پڑوسیوں اور ذات وعقیدے کا لحاظ کیے بغیر اقلیتوں کی بھی حفاظت کرے۔'

جب انہوں نے خبردار کیا کہ پاکستان محض تماشائی بن کر ہندوستانی مسلمانوں کے مصائب کو نہیں دیکھ سکتا، قائداعظم نے اہلِ پاکستان سے یہ بھی کہا کہ 'وہ اقلیتی جمعیتوں کی جان کے تحفظ اور ان میں احساسِ تحفظ پیدا کرنے کو اپنے لیے عزت و وقار کا معاملہ بنائیں کیونکہ 'آپ نے ان سارے سالوں میں جو عظیم عمارت بنانے کی آرزو کی ہے، امن وامان کی خلاف ورزی اور جوابی حملے سے اس کی بنیادیں کمزور ہوجائیں گی۔' یہ الفاظ ہمیشہ سے زیادہ اس وقت اپنی صداقت کے ساتھ گونج رہے تھے جب پاکستان جس کے قیام کو جناح نے ایک 'طوفانی انقلاب' کے طور پر سراہا تھا، ایک وقت میں ہندوستان کے ساتھ عسکری توازن قائم کرنے کی یکسو دھن میں آپے سے باہر ہوگیا تھا۔

جناح نے خود تاریخ میں اپنے مقام کا اندازہ کرتے ہوئے اس دن کی امید کی تھی کہ جب ہندو ان کی یاد کا احترام کریں گے تب جناح نے اپنی مثال ایک ایسے شخص کی تمثیل سے بیان کی کہ جو گلی میں پہلی بار ایک چھتری لے کر نکلتا ہے اور جس پر صرف سب لوگ ہنستے ہیں یا مذاق بناتے ہیں کیونکہ کسی نے چھتری اس سے قبل دیکھی ہی نہیں تھی۔ تاریخ میں دوسری شخصیات کی طرح کہ جو

نادیدہ راہوں پر چلیں، وہ بھی ایک چھتری لے کر چل رہے تھے۔ 'آپ مجھ پر ہنس سکتے ہیں' بڑے ذاتی اعتماد کے ساتھ انہوں نے کہا 'لیکن وہ وقت جلد آئے گا جب آپ نہ صرف یہ سمجھ جائیں گے کہ چھتری کیا ہوتی ہے بلکہ اس کو تم سب اپنے اپنے فائدے کے لیے استعمال بھی کرو گے۔' اب جب کہ وہ ریاست جس کو تخلیق کرنے کا سہرا ان کے سر بندھتا ہے، انتشار اور نظم کے دوراہے پر بڑے پُرخطر انداز میں کھڑی ہے جبکہ اس کے گرداگرد علاقائی اور بین الاقوامی سیاست کے اندر نئی اور نوخیز تبدیلیاں آرہی ہیں، پاکستانیوں اور ہندوستانیوں کے لیے یہ امر انتہائی فوری طور پر ضروری ہے کہ وہ جناح کے چھتری کے استعارے میں چھپے معنی سمجھ لیں اور اس چھتری کو اپنے باہمی مفاد کے لیے استعمال کرنے کا حوصلہ و یقین مجتمع کرلیں۔

(پاکستانی/امریکی عائشہ جلال ٹفٹس یونیورسٹی امریکہ میں تاریخ کی میری رچرڈسن پروفیسر ہیں)

حال کے خیالی تصورات اور ماضی کے واقعات*

ڈاکٹر طارق رحمٰن

محمد علی جناح اور برطانوی ہند کے بارے میں جسونت سنگھ کی کتاب زور و شور سے خریدی جارہی ہے۔ یہ کوئی ایسی اچنبھے کی بات نہیں۔ جب بھارتیہ جنتا پارتی (BJP) نے اپنی پارٹی کے مجاہد کو ایسی کتاب لکھنے پر فارغ کردیا جس میں تقسیم کا الزام جناح کے بجائے انڈین نیشنل کانگریس پر ڈال دیا گیا، تو سنگھ کی کتاب کو بے تحاشہ ایئر ٹائم ملنے لگا، بے شمار اخباری بیانات کا سلسلہ شروع ہوا، اور اس سے کالموں، ایڈیٹر کے نام خطوں، حتیٰ کہ اداریوں کو بھی تحریک ملی۔ پاکستانی میڈیا اور اس کے مبصرین اس پر پُر مسرت ہیں کہ جس جناح کی انہوں نے ہمیشہ تعریف کی ہے۔ اب اس کو ایک ہندوستانی سیاستدان بھی قائداعظم یعنی بڑا رہنما قرار دے رہا ہے۔

لیکن جسونت سنگھ نے اس کی کتاب پر مبنی اس سارے جوش و خروش کے باوجود کوئی نئی بات نہیں کہی ہے۔ ۱۹۸۵ء میں عائشہ جلال نے اپنی کتاب *The Sole Spokesman* میں یہ دلیل دی تھی کہ پاکستان کا مطالبہ تو کانگریس سے متحدہ اور آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے بہتر سودے بازی کرنے کی غرض سے کیا گیا تھا۔ اجیت جاوید نے حال ہی میں اسی نوعیت کے دلائل پیش کیے ہیں۔ مزید برآں تمام ہندوستانی، پاکستانی یا برطانوی سنجیدہ مؤرخین نے یہ دلیل دی ہے کہ جناح ایک سیکولر سیاستدان تھے اور ہندو مسلم اتحاد کے داعی تھے اور انہوں نے اپنا یہ نظریہ صرف اس وقت ترک کیا جب انہوں نے اپنے آپ کو کچھ اس طرح سے حالات میں گھرا ہوا پایا۔

---

* 'Present Myths and Past Events'، مشمولہ: *The Herald*، اکتوبر ۲۰۰۹ء

چنانچہ اس کتاب کی مقبولیت کی وجہ اس کے مصنف کا سیاسی پس منظر ہے لیکن اس کا پیش کردہ نظریہ (thesis) نہیں ہے۔ جب بی۔ جے۔ پی کا ایک سرکردہ رہنما (Stalwart) اور بھارتی کابینہ کا ایک سابق رکن جناح کی قیادت کی تعریف کر رہا ہو اور ساتھ ہی اس امر سے انکار کر رہا ہو کہ وہ سرگرمی سے تقسیم کے مقصد کے لیے کام کر رہے تھے، تو اس کے الفاظ بھارت اور پاکستان کے دونوں ملکوں کے اساسی تصورات سے ٹکراتے ہیں۔

بھارت کا اساسی تصور یہ ہے کہ جناح نے انگریز کی معاونت سے ہندو مسلم دشمنی کو اس حد تک پہنچایا کہ بھارت کے زندہ وجود کے ٹکڑے کر دیئے گئے، پاکستان کا اساسی تصور یہ ہے کہ ہندو اور مسلم دو جدا قومیں ہیں اور ہندو انگریز کی پشت پناہی سے مسلمانوں پر ظلم و جبر کرتے، اگر جناح انگریز کو مطالبۂ پاکستان ماننے پر مجبور نہ کر پاتے۔ ان دو عقائد سے ہٹ کر کوئی بھی بیانیہ دونوں ملکوں کے شہریوں کے لیے قبول کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ گرچہ اس وقت خود بھارتیوں کے لیے جسونت سنگھ کے الفاظ ناخوشگوار بنے ہوئے ہیں، لیکن جلد ہی پاکستانی شہری بھی ان کے ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ کانگریس اور خصوصاً جواہر لال نہرو کے کردار میں خامی تلاش کر کے سنگھ کو یہ محسوس ہو رہا ہے کہ ہندو اور مسلمان دو علیحدہ قومیں نہیں ہیں۔ اس کے نظریے کے مطابق تقسیم ایک المیہ تھا اور اس طرح کا نظریہ پاکستانی قوم پرستوں کے لیے بھی آسانی سے قابلِ قبول نہیں ہوگا۔

ابتدأ مصنف انڈیا اور اسلام کے درمیان تعلق کا جائزہ لیتا ہے اور یہ دلچسپ نکتہ پیش کرتا ہے کہ 'کیوں اسلام کے ماننے والے حملہ آوروں کو تو مذہبی حوالے سے شناخت کیا گیا لیکن دوسروں کو نہیں؟' مثلاً ہندوستان کی تاریخ نویسی انگریزوں کو بطور مسیحی کے بنیادی حوالے کے پیش نہیں کرتی لیکن عربوں، ترکوں، پشتونوں اور منگولوں کو مسلم حملہ آور کے طور پر بیان کرتی ہے۔ اس تناظر کو تیار کرنے کے بعد مصنف جناح کے محمد علی جینا بھائی (Mahomudalli Jenabhai) سے محمد علی جناح کے سفر کا سراغ لگاتا ہے۔ بظاہر یہ کوئی نتیجہ خیز بات نہیں ہے لیکن اس میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ جناح کے خاندان نے بھی ہندو مت سے قبولِ اسلام کیا تھا اور نام کی تبدیلی سے ان کو شمالی ہند کے اکثریتی مسلمانوں سے زیادہ قربت حاصل ہوئی بہ نسبت اس سے جو اصلی گجراتی نام سے حاصل ہو سکتی تھی۔

اس سے اگلے آٹھ ابواب سیدھا سادا تاریخی بیانیہ ہیں۔ پہلے چار ابواب میں وہ بیس اور تیس

کی دہائی کی سیاست پر توجہ دیتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب جی۔ کے گوکھلے نے جناح کو 'ہندو مسلم اتحاد کا سفیر' قرار دیا تھا۔ تاہم جیسا کہ اوروں نے بھی نشاندہی کی ہے، جناح کی برصغیر کے مسلمانوں کے اضطراب سے کانگریس کی عدم دلچسپی کے باعث مایوسی بڑھتی جارہی تھی۔ اس وقت مسلم لیگ تو ایک کمزور تنظیم تھی لیکن ایک علیحدہ یا نیم علیحدہ مسلم سیاسی شناخت کا تصور سامنے آچکا تھا۔ شاعر محمد اقبال نے برطانوی ہند کے اندر یا باہر کسی طرح کی سیاسی اکائی یا سیاسی اکائیوں کا خیال پیش کر دیا تھا۔

۱۹۴۰ء آتے آتے جناح مسلم لیگ میں شامل ہو چکے تھے اور اس جماعت نے قراردادِ لاہور بھی منظور کر لی تھی جس میں مسلمانانِ برصغیر کے لیے علیحدہ ریاست کی تجویز دی گئی تھی (گرچہ اس میں 'پاکستان' کا نام شامل نہیں کیا گیا تھا) لیکن اس وقت بھی جناح کوئی علیحدہ مملکت نہیں چاہتے تھے۔ ایم۔ آر۔ اے بیگ، جنہوں نے جناح کے ساتھ کام کیا تھا، کے مطابق 'جناح نے لاہور میں ایک یا دو افراد کو یہ بتایا تھا کہ یہ قرارداد ایک طرح کی موقع شناس چال (tactical move) تھی۔ اس کی توثیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ چھ سال بعد جناح نے کابینہ مشن پلان کو منظور کر لیا جس میں متحدہ ہندوستان کے اندر مسلم اکثریتی علاقوں کی گروہ بندی تجویز کی گئی تھی۔ جس کو وسیع اختیارات اور ہندو مسلم کے درمیان توازن (parity) حاصل ہوتا۔ نہرو نے اس منصوبے کو نامنظور کر دیا تھا۔ سنگھ لکھتا ہے 'حتیٰ کہ سردار ولبھ بھائی پٹیل نے اس وقت (دس جولائی ۱۹۴۶ء) کو پریس کانفرنس میں نہرو کے ریمارکس کو اس کی جذباتی طفولیت پر محمول کیا تھا۔'

قراردادِ لاہور کے بعد سات واقعات یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہوئے جنہوں نے انگریز سے آزادی اور علیحدہ وطن کے مسلم مطالبے کو تیز تر کر دیا۔ یعنی کرپس مشن، ہندوستان چھوڑ دو تحریک، چند صوبوں میں کانگریس وزارتوں کا قیام، راست اقدام اور آخر کار لارڈ ماؤنٹ بیٹن کا ہندوستان میں وائسرائے بن کر آنے کا زمانہ جس کے دوران برطانوی ایڈمرل نے کراچی اور دہلی سے یونین جیک اتار دیئے اور دو نئی مملکتیں معرض وجود میں آگئیں۔ ان تمام واقعات کے بیان کے دوران سنگھ کی جناح کے لیے تعریف و توصیف بہت نمایاں ہے۔ وہ تو جناح کے لیے اس وقت بھی سخت زبان استعمال نہیں کرتا جب وہ یومِ راست اقدام کے بعد ہونے والے قتل کا ذکر کرتا ہے (یہ ہڑتال مسلم لیگ کے کہنے پر ہوئی تھی جو فسادات پر منتج ہوئی)۔

سنگھ کے سارے نظریات (thesis) کا جواز پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جناح پاکستان سے کم تر کسی صورت پر رضامند ہو جاتے، اگر کانگریس کسی قدر اعلیٰ ظرفی اور دانشمندی کا مظاہرہ کرتی۔ یہ بھی سچ ہے کہ دوقومی نظریہ ایک سیاسی ضرورت تھا اور تقسیم کے موقع پر ہی جناح اس سے دست بردار ہو گئے تھے۔ ہندوستان سے چلتے وقت انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو نصیحت کی کہ وہ اپنے ملک کے وفادار رہیں اور پھر گیارہ اگست ۱۹۴۷ء کو انہوں نے یہ اعلان کر دیا کہ پاکستان میں تمام شہریوں۔ مسلم، ہندوؤں، مسیحوں، پارسیوں اور سکھوں سے ایک قوم کے طور پر برتاؤ کیا جائے گا۔ اس اصول کا اطلاق انہوں نے کبھی Princely ریاستوں پر نہیں کیا۔ نہ ہی وہ بنگال اور پنجاب کی تقسیم کے مشتاق تھے۔ اگر انہیں ان کے راستے پر رہنے دیا جاتا تو دونوں صوبے پاکستان میں شامل ہوتے اور ان کی ایک اہم آبادی غیر مسلم اقلیت پر مشتمل ہوتی۔ چنانچہ جناح کے لیے اسلام صرف ایک علامت تھا۔ اس کا اظہار عائشہ جلال نے *The Sole Spokesman* میں بہت اچھی طرح کیا ہے۔ وہ لکھتی ہیں کہ 'فرقہ وارانہ عامل کو استعمال کرنا ان کے لیے ایک سیاسی چال تھا، یہ کوئی نظریاتی وابستگی نہ تھی۔'

قصہ برطرف، اس کتاب میں کچھ نقائص بھی ہیں۔ جیسے کہ مصنف کا تقسیم کے نظریے کو قطعاً مسترد کر دینا قابلِ قبول نہیں ہے۔ اگر اس سے متعلق قتل و خون اور انسانی المیے کو ایک طرف رکھ دیا جائے جو کہ ناقص منصوبہ بندی اور واقعات کے تیز تواتر کے باعث ہوئے، تقسیم کا خیال اپنا جواز رکھتا ہے۔ اس تقسیم سے برصغیر کے ہندو مسلم کے درمیان امن قائم ہو سکتا تھا، اگر ان کے بیچ کشمیر کا قضیہ، جنگیں اور دانستہ تراشی گئی دشمنی نہ ہوتی۔ بنگلہ دیش کا ظہور بھی اس ضمن میں ایک مثال پیش کرتا ہے۔ وہ ملک اور پاکستان ایک دوسرے کے ساتھ پُرامن طور پر رہتے رہے گرچہ اس کا انجام متشدد قسم کی علیحدگی پر ہوا۔ المختصر، تقسیم کا خیال اتنا بھی مکروہ نہیں ہے جتنا کہ سنگھ نے اس کو بنا کر پیش کیا ہے۔

مصنف یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ پاکستان میں علیحدگی کے پس پشت آئیڈیالوجی کو کبھی ترک نہیں کیا گیا، جیسا کہ جناح نے کیا تھا۔ اس ملک میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مشابہتیں اور رابطے سرکاری گفتگو میں مستقلاً قبول نہیں کیے گئے۔ (اگرچہ سنگھ اس بات کا تذکرہ بالکل نہیں کرتا کہ بھارت میں اس کے بالکل برعکس پروپیگنڈہ کیا جاتا رہا ہے۔ نہرو، پٹیل اور دیگر

قائدین مسلسل یہ کہتے رہے کہ پاکستان ہندوستان کی طرف پلٹ کر آ جائے گا حتیٰ کہ آج بھی کئی عام ہندوستانی پاکستان کی خودمختار حیثیت اور شناخت کو صحیح طور پر تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں) لیکن سنگھ کا اس امر سے مسلسل احتراز ہے کہ تقسیم کس قدر بھیانک تھی، اس حقیقت کو بھی نظر انداز کرنے کے مترادف ہے کہ کبھی کبھی تقسیم اس کے لیے ضروری ہوتی ہے۔

اگر وہ یہ دلیل دیتا کہ تقسیم کے نتیجے میں ایٹمی اسلحے سے لیس دو عسکری حریف پیدا ہو گئے، تو اس کی بات زیادہ قابلِ قبول ہو سکتی تھی۔ اس کی بجائے وہ تقسیم کے حوالے سے ایسی دلیل پیش کرتا ہے جو تقسیم کے نظریے پر ایک طرح کا جذباتی اور سطحی قسم کا اعتراض ہے۔

ایک اور پہلو کتاب پر اعتراض کا اس کا کشمیر کی جانب نامناسب توجہ دینا ہو سکتا ہے۔ مثلاً سنگھ سر سیرل ریڈکلف کے ذاتی سیکریٹری، کرسٹوفر بیومانٹ کے حوالے سے یہ بتاتا ہے کہ انہوں نے تسلیم کیا تھا کہ ماؤنٹ بیٹن نے اس کے آجر پر دباؤ ڈالا کہ وہ فیروز پور کی تحصیل بھارت کو دے دے (ریڈکلف اس کمیشن کا چیئرمین تھا جس نے پاکستان۔ بھارت سرحد کی صحیح جگہ متعین کی تھی) لیکن سنگھ اس فیصلے کا جس کے تحت بھارت کو کشمیر کے لیے زمینی راستہ مل گیا تھا، تفصیل سے جائزہ نہیں لیتا، جس کے نتیجے میں مستقبل کا ایک تنازعہ پیدا ہو گیا تھا۔

تاہم اس طرح کے نقائص، اس کتاب کے محاسن، اہمیت اور اس کی با آسانی پڑھے جانے کی اہم خوبی سے توجہ نہیں ہٹا سکتے۔ اس کے متن میں بہت زیادہ حوالہ جات اور اقتباسات نہیں دیے گئے۔ گرچہ آخر میں دیے گئے نوٹس اور ضمیمہ جات میں اہلِ علم کے بہت ضروری قسم کے شواہد مہیا کر دیے گئے ہیں۔

یہ ممکن ہے کہ سرحد کے دونوں جانب کے قوم پرست سنگھ کی جانب سے ان کے مانوس و پرانے اساسی بیانیوں کی جرأتمندانہ توڑ پھوڑ سے اتفاق نہ کریں، لیکن یہ کتاب مجبور کرتی ہے کہ انسان ایک جگہ بیٹھ کر غور کرے اور اگر ہم گہرائی سے غور کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اگر ہم اس عظیم خطۂ زمین پر امن چاہتے ہیں تو ہمیں اپنی متعصب تاریخیں اور قوم پرستانہ باطل عقیدوں کو یکسر چھوڑنا ہوگا۔

خالص تاریخ*

ڈاکٹر ہمایوں خان

ایک ماہ پہلے جب جسونت سنگھ کا تحریری کارنامہ بعنوان 'جناح: انڈیا۔ تقسیم۔ آزادی' (Jinnah: India - Partition - Independence) کی رونمائی ہوئی ہے، تبصروں کا سیلاب آیا ہے زیادہ تر ان نقادوں کی جانب سے جنہوں نے کتاب کو نہیں پڑھا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ وہ ڈرامائی سیاسی اچھال ہے جو اس کتاب کی اشاعت سے پیدا ہوا ہے۔

مصنف جو کہ بھارتیہ جنتا پارٹی کی ممتاز شخصیت ہیں ان کو اس بنا پر پارٹی سے نکال دیا گیا ہے کہ ان کے خیالات پارٹی کی اعلان شدہ پوزیشن سے متصادم ہیں۔ گجرات کی ریاستی حکومت نے تو اصل میں اس کتاب پر پابندی لگادی تھی، جو کہ انڈین سپریم کورٹ کے احکامات کے تحت ہٹانی پڑی۔ پاکستان کے مبصرین اس بات پر خوش ہیں کہ اس کتاب میں نہرو اور پٹیل کو تقسیم برصغیر کے وِلن کے طور پر پیش کیا گیا ہے، اور مصنف نے اسی تناظر میں جناح کی کردارکشی کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے۔

کچھ مبصرین اس محرک کو اہم قرار دے رہے ہیں کہ مصنف نے یا تو کانگریس پارٹی کا اعتبار خراب کرنے کی کوشش کی ہے یا وہ تقسیم کے لیے قائداعظم کو سارا کریڈٹ دینے کے حوالے سے پاکستانیوں کے جذبات کو مشتعل کرنا چاہتا ہے۔

اس طرح کا جذبات سے بھرپور سیاسی ردِعمل قابلِ فہم ہے۔ پہلی وجہ تو اس موضوع میں عوام کی مسلسل اور گہری دلچسپی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف علاقائی بلکہ عالمی پیمانے پر ایک اہم اور محترم شخصیت کا حامل ہے۔

---

* 'Pure History'، مشمولہ: Dawn (Books and Authors)، ۲۰ ستمبر ۲۰۰۹ء

میں نے خود یہ کتاب پڑھی ہے لیکن اس کا جائزہ لیتے وقت میں خود مصنف کے بارے میں اپنے خیالات سے نہیں بچ سکتا۔ مصنف کو میں طویل عرصے سے جانتا ہوں۔ اس سے شاید یہ ریویو غیر جانبدارانہ نہ رہ سکے۔ لیکن میرا یقین ہے کہ اس شخص کی تاریخ کے لیے کی گئی خدمات کی اصل قدر و قیمت کا اندازہ خود مصنف کو جانے بغیر نہیں ہوسکتا۔

۲۰۰۴ء میں میں نے انڈیا کے سفیر جی۔ پارتھا سارتھی کے ساتھ مل کر ایک کتاب بعنوان 'سفارتی تقسیم' (Diplomatic Divide) تصنیف کی۔ اس میں ہم نے دہلی اور اسلام آباد میں اپنے اپنے تجربات بطور سفارت کار بیان کیے۔ میں نے تب جسونت سنگھ کے بارے میں لکھا تھا 'میں نے اس شخص میں گہری مشتاق ذہانت، عظیم کردار اور انگریزی زبان پر متاثر کن عبور دیکھا ہے۔ پاکستان میں کچھ لوگ اسے مغرور ہونے کا الزام دیتے ہیں، وہ ایسا نہیں ہے۔ وہ صرف ایک باوقار اور نفیس طبع انسان ہے۔'

'مجھے یقین ہے کہ اس کے اندر بھی اٹل بہاری واجپائی کی طرح پاکستان کے ساتھ اچھے تعلقات کی گہری اور حقیقی خواہش موجزن ہے۔ وہ ہمیشہ میرے ساتھ راست گو اور ایماندار رہا ہے۔ حتیٰ کہ میرے ریٹائرڈ ہونے کے بعد اس میں اور اضافہ ہوگیا جبکہ وہ اعلیٰ عہدے پر پہنچ گیا تھا۔ جب میرا اس سے ملنا ہوا میں اس کی معروضیت اور خلوص سے بہت متاثر ہوا۔ مجھے یقین ہے کہ اس کو ایک بڑا تاسف اس امر کا رہا ہے کہ وہ انڈیا۔ پاکستان تعلقات کو وزارتِ خارجہ کو چھوڑ کر جانے سے پہلے صحیح راستے پر نہیں لا سکا۔

میں اس امر کا حوالہ بھرپور طریقے سے دوں گا۔ میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ جسونت ایسا شخص نہیں ہے جو اپنا بہت سارا وقت اور توانائی کسی ایسے منصوبے کی نذر کردے گا جس کے پیچھے اس کا کوئی خفیہ مقصد ہو۔ اس کی کتاب کو اس کی ظاہری حیثیت ہی میں دیکھنا چاہیے جیسا کہ یہ عمیق تحقیق پر مبنی ایک علمی کارنامہ ہے اور مصنف کے حقیقی یقین کا اظہار کرتی ہے۔

اس کتاب پر ہونے والے ردِعمل لازماً کسی شخص کی برطانوی ہند کی تقسیم کی تشریح سے متاثر ہوں گے۔ وہ اصحاب جو اسے عظیم ترین سانحوں میں سے ایک سمجھتے ہیں تو اس تقسیم کا معمار بھی اس کی مذمت کا مستحق قرار پائے گا۔ جسونت سنگھ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ اس کے خیال میں تقسیم ایک جرم سے کچھ کم ہی تھی اور یہ کہ آخری منٹ سے پہلے تک، اس سے دامن بچایا جاسکتا تھا۔

وہ نہرو اور پٹیل جیسے اہم ترین ہندوستانی کرداروں پر الزام لگانے میں تامل سے کام نہیں لیتا۔ جو افراد تقسیم کو مسلمانانِ ہند کے لیے عظیم فتح قرار دیتے ہیں اور خصوصاً جناح بطور ایک فرد کے، وہ قائد کو ان کی ذاتی شان و رتبے سے محروم کرنے کی کسی بھی کوشش کی لازمی مخالفت کریں گے۔

جسونت سنگھ کسی بھی مرحلے پر جناح کی کامیابیوں کو کمتر کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس کی ساری کوشش اس پر مرکوز ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ آخر دم تک قائد متحدہ ہندوستان کے اندر ایک ڈھیلا ڈھالا وفاق قبول کرنے کو تیار تھے کہ جہاں مسلم اکثریت کے صوبے اپنی قسمت کا فیصلہ خود کر سکیں۔ انہوں نے کبھی اسلامی ریاست کا مطالبہ نہیں کیا تھا اور یہاں تک کہ ان کا آخر کار علیحدہ مسلم مملکت کا مطالبہ بھی ایک بڑی جمعیت کے لیے علیحدہ سیاسی جگہ حاصل کرنے کے لیے تھا جو کہ دوسری صورت میں ایک مستقل اقلیت کی بے وقعت حیثیت تک محدود ہو کر رہ جاتی۔ اس کے برعکس نہرو، پٹیل اور کانگریس نے کلاسیکی انداز کی جمہوریت کا مطالبہ کیا تھا جس میں اکثریت کا نظریہ ہی بنیادی اصول ہوتا، لیکن کانگریس فیاضی کا مظاہرہ کرتے ہوئے کچھ مراعات اقلیتوں کو عنایت کر دیتی۔

جسونت سنگھ کا یہ نظریہ (thesis) کہ کانگریسی قیادت نے ہی تقسیم کو ناگزیر بنا دیا تھا، بلاشبہ کوئی نئی بات نہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے جو کانگریس کے ۱۹۴۷ء میں صدر تھے، اپنی کتاب 'ہندوستان آزادی حاصل کرتا ہے' (*India Wins Freedom*) میں یہ انکشاف کیا تھا، جو ان کی وفات کے پچیس سال بعد شائع ہوئی تھی۔

۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۳ء کے درمیان لندن میں شائع ہونے والی سرکاری دستاویزات (*Transfer of Power Documents*) نے جو منتقلیٔ اقتدار کے بارے میں تھیں، تقسیم پر منتج ہونے والے سلسلہ ہائے واقعات اور مختلف قائدین کے کردار کی از سرِ نو جانچ کے لیے بنیاد مہیا کی۔ پاکستان کی ممتاز مؤرخ، عائشہ جلال اور ہندوستانی جج ایچ۔ ایم سیروائی نے اسی نظرِ ثانی کے کام کو جاری رکھا اور پھر ویول کی ڈائریاں بھی سامنے آ گئیں۔

میرے خیال کے مطابق، جسونت نے جو کیا وہ صرف یہ ہے کہ وہ تاریخ کے درست طرف میں آ گیا ہے۔ زیادہ تفاصیل اور زیادہ جراتمندانہ بیانات لیے ہوئے یہ کتاب اس کے موضوع کی زندگی کو زیادہ تفصیل سے بیان کرنے والی کوئی کلاسک سوانح عمری بھی نہیں ہے۔ والپرٹ نے زیادہ ذاتی زندگی کے حوالے سے اور ہیکٹر بولائیتھو نے ادائیگی کی بنیاد پر سوانح لکھی ہیں، مزید یہ

کہ پاکستانی مصنفین کی بے شمار تحریریں ہیں جو محض...... ہیں وہ اگر جناح زندہ ہوتے تو خود ان کے لیے خفت کا باعث ہوتیں۔

جسونت کا خود یہ کہنا ہے کہ وہ محمد علی جناح کے 'ہندو مسلم اتحاد کے سفیر' سے لے کر قائداعظم بننے تک کے رزمیہ سفر کے بارے میں لکھنا چاہتا ہے اور پھر وہ قاری کو اس سفر میں ساتھ لے کر چلتا ہے۔ ہر مرحلے پر جہاں جناح نے متحدہ ہندوستان کے کاز کی حمایت کی، اس پر روشنی ڈالتا ہے۔ مجموعی طور پر ایسا لگتا ہے کہ وہ پروفیسر شریف المجاہد کے خیالات کی توثیق کرتا ہے جس میں وہ قائد کی سیاسی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلا۔ بطور قوم پرست مجاہدِ آزادی کے طور پر جب وہ کانگریس میں شامل اور انگریز کے مخالف تھے۔ دوسرا۔ بطور کانگریس اور مسلمانوں کے درمیان افہام و تفہیم بڑھانے والے کے، اور تیسرا۔ جب وہ شدید مایوسی اور الجھن کے باعث جداگانہ مسلم ریاست کے پُرجوش وکیل بن گئے تھے۔

آخری عہد میں۔ جسونت قائد کی واحد مثالی کامیابی سے دور نہیں ہٹتا۔ لیکن اس کو وہ اپنے ملک کے ٹکڑے ہونے پر افسردہ ہو کر لیتا ہے جس میں قائد کو کانگریس کے لیڈروں نے اسے اس منزل تک پہنچا دیا۔

جناح کے رزمیہ سفر کے لیے ہماری رہنمائی کرتے وقت جسونت قاری کو اس زمین کو ہلا دینے والے واقعے کے مخالفین کے ادا کردہ کردار سے بھی روشناس کراتا ہے جو انہوں نے تقسیم ہند میں ادا کیا۔ نہرو اور پٹیل کے کردار کے ساتھ ساتھ ابھی تک گاندھی، ویول اور ماؤنٹ بیٹن کا جو کردار سمجھا جاتا رہا ہے وہ اس کی تصحیح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یہ بات بالکل صحیح کہتا ہے کہ یہ گاندھی تھا جناح نہیں، کہ جس نے سیاست اور تحریکِ آزادی میں مذہب پر مبنی تصورات کو متعارف کروایا۔

''ایک تو بہت پختہ اور اعلانیہ ہندو تھا۔ دوسرا اسلام کا اتفاقیہ نام لیوا۔ ایک نے مذہب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے ڈھال لیا تھا، دوسرے نے اسے اصولوں کی بنیاد پر چھوڑ ہی دیا تھا، یہ تو گاندھی اور ان کے رفقا تھے کہ جنہوں نے سب سے پہلے تقسیم کی ناگزیریت کی بات کی۔ پھر اپنے قول و فعل سے انہوں نے یہ واضح کر دیا کہ مسلمانوں کو متحدہ ہندوستان میں کبھی بھی جائز حصہ نہیں مل سکنے کی توقع نہیں کرنی چاہیے۔ انہوں نے ۱۹۳۷ء میں یو۔ پی کی کابینہ میں لیگ کو شامل کرنے سے انکار کر کے اس امر کا واضح اشارہ دیا تھا۔ دوسری جانب جناح نے کچھ سال قبل لندن میں طلبا

کے ایک گروہ سے علیحدہ ریاست کے لیے بات کرنے پر جیسا کہ اسلم خٹک نے اپنی کتاب The Pakhtoon Odyssy میں کیا ہے۔ گاندھی، نہرو اور پٹیل جیسے کانگریسی لیڈروں کے کردار کو واضح کرنے کے علاوہ جسونت سنگھ تاریخ کی درست جانب آ کر اس عظیم ڈرامے میں دیگر مخالفین کے کردار کو بھی از سرِ نو پہچان کر مرتب کرتا ہے۔

ایک اور شخص جس کو اس دور کی روایتی تاریخ میں مکمل طور پر غلط سمجھا گیا ہے وہ آرچی بولڈ ویول۔ فطرتاً وہ زیادہ خود کو مسلط کرنے والا نہ تھا۔ وہ ہندوستان کے خیر خواہ کے طور پر اپنا امیج بھی پیش نہ کر سکا نہ ہی ایک ایسے فرد کے طور پر کہ جس کی عقل نے اسے صورتِ حال کی نزاکتوں پر پوری پوری گرفت حاصل ہونے نہ دی تھی۔ اب جسونت سنگھ بھی ان مؤرخین میں شامل ہو چکے ہیں جو اس فوجی سیاستدان کی صحیح انداز میں تصویر کشی کر سکتے ہیں۔

اس کے برعکس بہت سی فرضی کہانیاں جو ماؤنٹ بیٹن سے وابستہ تھیں اور جن میں سے متعدد کو پہلے بھی نابود کیا جا چکا ہے، اس کتاب میں جائز طریقے سے آڑے ہاتھوں لی گئی ہیں۔ اس کی خود پسند، مغرور اور پُر امید شخصیت پر اس...... انداز سے اس تاریخی کام کو جو اس کے ذمہ لگایا گیا، کرنے پر اس نے دو سو سال پرانی برطانوی حکومت کی تاریخ کو اختتام تک پہنچانے کا عمل دو ماہ میں مختصر کر کے اس کو ایک خونیں انجام سے دوچار کر دیا۔ انتقالِ اقتدار کی تاریخ کو ایک سال آگے بڑھانے کے حوالے سے اس نے کہا 'یہ تاریخ اچانک میرے دماغ میں آ گئی تھی کیونکہ یہ جاپان کے ہتھیار ڈالنے کی دوسری سالگرہ بھی تھی۔'

تو اس طرح سے لاکھوں لوگ مارے گئے۔ کئی لاکھ بے گھر ہو گئے اور یہ قیمت تھی جو اس کے ایک بے بنیاد خیال کو پورا کرنے کی قیمت کے طور پر ادا کی گئی تھی۔ 'جناح: انڈیا۔ پارٹیشن۔ آزادی' سب کچھ اور کہنے کے باوجود ایک دیانتدارانہ اور عملی تحریر ہے۔ اسے پڑھنا آسان نہیں۔ پانچ سو صفحے کی کسی کتاب کا پڑھنا آسان نہیں ہوتا۔ مصنف کو انگریزی زبان پر عبور حاصل ہے اور جنھوں نے اسے بولتے سنا ہے وہ اس امر کی تصدیق کریں گے۔ لیکن اس کی تحریر میں اچھی تشریح بنیادی اصولوں کی نفی کرتی ہے جو چھوٹے سادہ جملوں پر زور دیتے ہیں۔ اپنی تحریر میں رونق بڑھانے کے لیے وہ کہیں کہیں جملوں کی ترکیبوں اور ذخیرۂ الفاظ میں زیادہ آزادروی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ مثلاً ہم میں سے کون ہے جو ovatious, ideational اور concision جیسے

الفاظ استعمال کرتا ہے۔اس کے باوجود اس کتاب کو پڑھنا اہم اور معلومات افزا ہے ان لوگوں کے لیے جو ایک عظیم تاریخی عہد کی متوازن سمجھ بوجھ حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

یہ تحریر اس احساس کو اجاگر کرنے کے اعتبار سے بھی اہم ہے کہ آج کے پاکستان میں 'مرحوم قائد کا خواب اور دورِ حاضر کی حقیقت قطعاً ہم آہنگ نہیں ہیں'۔ جناح نے کبھی اس اعتبار سے اسلامی ریاست کا تصور نہیں کیا تھا جیسا کہ مذہب پرست عناصر اس کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ نہ ہی انہیں نئی ریاست کے لیے راہ متعین کرنے کے لیے کافی وقت مل سکا۔ان کی جمہوریت اور آئین کے حوالے سے ترجیحات کا زیادہ تر پتہ ان کے بیانات اور اعمال سے ملتا ہے جو کہ قیامِ پاکستان سے قبل کے ہیں۔ یہ ان کی بدقسمتی تھی کہ وہ اپنے پیچھے کوئی معتبر دوسری سطح پر تیار قیادت کو چھوڑ کر نہ جاسکے کہ جو اعلیٰ معاملات کو اپنے ذمے لے سکتی۔

جس ملک کو انہوں نے تخلیق کیا، اس کا دل/مرکز پنجاب ہے، جہاں کی قیادت روایتی طور پر انگریز کی تخلیق کردہ ہے، اس طرح یہ ہمیشہ قرین امکان رہا کہ ان کے بعد قیادت فیوڈل اور فوجی عناصر کو مل جائے گی۔مزید یہ کہ ان کا مسلم اکثریتی اکائی کا خواب دراصل تمام شمالی انڈیا پر محیط تھا جس میں پنجاب اور بنگال بھی شامل تھے۔لیکن یہ خواب ایک نا قابلِ عمل ڈھانچے پر اختتام پذیر ہوا جو کہ جغرافیائی اور ثقافتی اعتبار سے علیحدہ علیحدہ بازوؤں پر مشتمل تھا۔

ماؤنٹ بیٹن نے بہت واضح کہا تھا کہ یہ نظام ۲۵ سال سے زیادہ نہیں چلے گا۔وہ بالکل صحیح کہہ رہا تھا کہ اتنے ہی دنوں بعد بنگلہ دیش ایک اور خون خرابے کے بعد معرضِ وجود میں آچکا تھا۔ پاکستان کے مصنّفین کو جسونت سنگھ کی پیروی کرتے ہوئے پرانے مقبول نعروں کو چیلنج کرنا چاہیے۔

ہیرو پرستی سے قومیں نہیں بنتیں۔ جناح کے پیغام کو اقتدار کے حصول میں ایک نعرے کے طور پر استعمال کرتے وقت یکسر بدل نہیں دینا چاہیے۔اس کتاب میں ہمیں ایک ممتاز ہندوستانی مدبر، تقسیم کا ایک واضح مخالف ملتا ہے جو ہمیں یہ نصیحت کرتا ہے کہ جو ابھی تک نہیں ہوسکا، اس کی نفی بھی نہیں کی جاسکتی۔ نہ ہی ایسا کرنا چاہیے۔ بلکہ ابھی بھی وقت ہاتھ سے نہیں گزرا کہ اب دو جمعیتیں اپنے اپنے آزاد ممالک میں رہتے ہوئے اکٹھے کام کرنے اور جنوبی ایشیا کے کروڑوں نفوس کی مشترکہ بھلائی کے لیے ہم آہنگ ہونے کا خواب حقیقت میں بدل دیں۔

(مصنف ہندوستان میں پاکستان کے ایک سابقہ سفیر اور پاکستان کے سیکریٹری خارجہ رہے ہیں)

جسونت سنگھ کی منطقی اور تجزیاتی تصنیف

خواجہ رضی حیدر

بھارت کے سابق وزیرِ خارجہ اور سیاسی جماعت بی۔ جے۔ پی کے رہنما جسونت سنگھ کی حال ہی میں شائع ہونے والی کتاب *Jinnah: India-Partition-Independence* پر چند ماہ سے علمی، صحافتی اور سیاسی حلقوں کی جانب سے برابر توصیفی، تجزیاتی اور تنقیدی انداز میں اظہارِ خیال کیا جارہا ہے۔ اگرچہ ابھی تک سماجی علوم پر یا جدید ہندوستان کی تاریخ پر دسترس رکھنے والے کسی ایسے شخص کا تبصرہ سامنے نہیں آیا ہے جو اس کتاب کے مندرجات کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھ کر یہ طے کرسکے کہ جسونت سنگھ نے اپنے تحقیقی ماخذ کی روشنی میں جو مؤقف اختیار کیا ہے وہ کس حد تک غیر جانبدارانہ ہے اور اس مؤقف کا مقصد انڈین نیشنل کانگریس کے رہنماؤں کے مقابلے میں جناح کی سیاسی بصیرت کو صرف اجاگر کرنا ہی ہے یا پھر اس کے پسِ پردہ کوئی اور مقاصد پوشیدہ ہیں۔ بہرحال ایک بات بڑی واضح ہے کہ بھارت سے شائع ہونے والی یہ پہلی کتاب ہے جس میں متعصّبانہ انداز میں قائداعظم کی شخصیت کو مسخ کرکے پیش نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان اوصاف کا واضح طور پر اعتراف کیا گیا ہے جنہوں نے جناح کو برصغیر کی تاریخ کے ایک اہم ترین اور تاریخ ساز رہنما کے منصب پر لا کھڑا کیا ہے۔

جسونت سنگھ کا خیال ہے کہ جناح نے ابتداً قومی سطح پر مسلمانوں کے لیے خصوصی آئینی مراعات کا مطالبہ کیا اور جب کانگریس نے اس مطالبے کو درخورِ اعتنا تصور نہ کیا تو انہوں نے مسلم اقلیت کو ایک قوم کی شکل دے کر ایک علیحدہ مسلم ملک پاکستان کے قیام کا مطالبہ نہ صرف پوری شدت سے کیا بلکہ پاکستان تک رسائی حاصل کرلی۔ قائداعظم کے بارے میں جسونت سنگھ کا معروضی انداز میں ایسا اظہارِ رائے بلاشبہ جرأت مندانہ ہے لیکن تاریخی تناظر میں اس کا تعین وہی

افراد کر سکتے ہیں جن کی جدید ہندوستان کی تاریخ پر مکمل نگاہ ہو۔ اس سے قبل کہ میں جسونت سنگھ کی کتاب پر کوئی تبصرہ کروں ضروری محسوس ہوتا ہے کہ محمد علی جناح کے بارے میں ماضی میں شائع ہونے والی کچھ کتابوں کی نشاندہی کر دی جائے تاکہ یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے کہ جسونت سنگھ کی مذکورہ کتاب جناح کی حیات و خدمات پر نہ پہلی کتاب ہے اور نہ آخری۔ یہ ایک طویل سلسلہ ہے جو ہمیشہ جاری رہے گا اور تحقیقی نتائج بحث کی زد پر آتے رہیں گے۔ گذشتہ ۹۶ سال کے دوران جناح کی سیاسی زندگی اور کامیابیوں کے حوالے سے تقریباً چھ سو سے زائد چھوٹی بڑی کتابیں پاکستان، بھارت اور دیگر ممالک سے شائع ہو چکی ہیں۔ کسی سیاسی رہنما کے بارے میں اتنی بڑی تعداد میں کتابوں کی اشاعت ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ اس رہنما کی زندگی اور کارنامے اس قدر وقیع یا متنازعہ ہیں کہ ان پر رہنما کے انتقال کے ساٹھ سال بعد بھی تحقیق اور گفتگو کا سلسلہ جاری ہے۔

قائداعظم محمد علی جناح پر اردو میں پہلی کتاب ۱۹۱۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی تھی جس کے مرتب چیف کورٹ پنجاب کے ایک وکیل شیخ گلاب دین تھے۔ اس کتاب کا موضوع امپیریل کونسل میں مسلم وقف علی الاولاد بل کی منظوری کے لیے جناح کی قانونی کوششوں کو خراجِ تحسین پیش کرنا تھا۔ انگریزی میں پہلی کتاب انڈین نیشنل کانگریس کی رہنما اور معروف شاعرہ سروجنی نائیڈو کی مرتب کردہ تھی جو انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ اور انڈین نیشنل کانگریس کے مشترکہ اجلاس لکھنؤ منعقدہ ۱۹۱۶ء میں 'میثاقِ لکھنؤ' کی تکمیل اور منظوری میں محمد علی جناح کی قائدانہ صلاحیتوں کے اعتراف میں *Mohammad Ali Jinnah: An Ambassadar of Unity* کے عنوان سے لکھی تھی اور ۱۹۱۸ء میں مدراس سے شائع ہوئی تھی۔ اصولی طور پر یہ کتاب ہندوستان کی سیاسی زندگی میں جناح کا پہلا بھرپور تعارف تھی کیونکہ اس میں جہاں سروجنی نائیڈو نے 'A Pen Portrait' کے عنوان سے جناح کی سوانحی تفصیلات درج کی تھیں وہاں مہاراجہ محمد علی محمد خان آف محمود آباد نے کتاب کا پیش لفظ تحریر کیا تھا۔ یہ وہ دور تھا جب مہاراجہ محمد علی محمد خاں ہندوستان کی مجموعی قومی سیاست کے حوالے سے نہ صرف بڑی اہمیت رکھتے تھے بلکہ آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر بھی تھے۔ مہاراجہ نے اپنے پیش لفظ میں جناح کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا تھا کہ 'جدید ہندوستان کو ایک نئی سیاسی جہت عطا کرنے میں کسی ایک شخص کا نام لینا اگرچہ

مشکل ہے لیکن جناح کی خدمات یقیناً قابلِ غور ہیں...... حالیہ عوامی زندگی اور خصوصاً مسلمانوں کی سیاست میں جناح نے جس کارکردگی اور کردار کا مظاہرہ کیا ہے اس کے لیے من حیث المجموع مسلمان اور ذاتی طور پر میں ان کے ممنون ہیں۔' واضح رہے کہ 'میثاقِ لکھنو' اس دور کی ہندوستانی اور خصوصاً مسلم سیاست کے ارتقا میں ایک اہم سنگِ میل کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس میثاق کی رو سے جہاں مسلمانوں کے لیے جداگانہ حق انتخاب اور مجلسِ قانون ساز میں مسلمانوں کے لیے نشستیں مخصوص کرنے کا حق تسلیم کیا گیا وہاں مرکز اور اقلیتی مسلم صوبوں میں مسلم نمائندگی کا اصول بھی طے پایا تھا۔ میثاقِ لکھنو سے یہ بات بھی طے پا گئی تھی کہ نہ صرف آل انڈیا مسلم لیگ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے بلکہ مسلمان ہندوستان جیسے ایک کثیر القومی ملک میں جداگانہ حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ شیخ گلاب دین اور سروجنی نائیڈو کی کتابوں کی اشاعت کے بعد ۱۹۳۹ء تک محمد علی جناح پر کوئی کتاب شائع نہیں ہوئی جبکہ اس عرصے میں بھی جناح کی سیاسی فتوحات عام رہیں اور وہ 'قائداعظم' کے خطاب کے بلاشرکتِ غیرے حق دار ٹھہرے۔ بعد کے برسوں میں یعنی ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک اردو اور انگریزی میں تقریباً تیس کتابیں شائع ہوئیں۔ کسی شخص کی زندگی میں ہی اس کے بارے میں تیس کتابوں کا شائع ہونا جہاں ایک اہم بات ہے وہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص کی ذاتی اور سیاسی زندگی بھی ساتھ ہی ساتھ محفوظ ہوتی رہی ہے۔ ایسی صورت میں حقائق سے روگردانی اور اس شخص کے سیاسی مؤقف کی غلط ترجمانی یقیناً ناممکن ہو جاتی ہے۔

جسونت سنگھ کی پیشِ نظر کتاب کی اشاعت سے قبل بھی یعنی تقسیمِ ہند کے بعد بھارت سے متعدد ایسی کتابیں شائع ہوئی ہیں جن میں تقسیمِ ہند کے حوالے سے جناح کے کردار کا جائزہ لیا گیا ہے اور بعض مصنّفین نے اعتراف کیا ہے کہ اگر جناح پاکستان کے قیام کا مطالبہ نہ کرتے تو ہندوستان کو آزادی کی منزل تک پہنچنے میں مزید تاخیر کا سامنا کرنا پڑتا۔ اس ضمن میں قابلِ ذکر کتابیں یہ ہیں: ایس کے مجمدار کی کتاب *Jinnah and Gandhi: Their Role In India's Quest For Freedom* (کلکتہ، ۱۹۶۶ء)، ابوالکلام آزاد کی کتاب *India Wins Freedom* (کلکتہ، ۱۹۵۹ء)، سلیش کمار بندھو پادھیایہ کی کتاب *Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah and The Creation of Pakistan* (نئی دہلی، ۱۹۹۱ء)، اور ڈاکٹر اجیت جاوید کی کتاب *Secular and Nationalist Jinnah* (نئی

دہلی، ۱۹۹۷ء)۔ لیکن جناح کی جدوجہد اور تصورات کا احاطہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ اہمیت ان کی ان تقاریر کی ہے جو انہوں نے ۱۹۱۰ء سے ۱۹۴۷ء تک اور پھر ۱۹۴۷ء سے ۱۹۴۸ء کے دوران پاکستان کے پہلے گورنر جنرل کی حیثیت سے کی ہیں۔ اس لیے جسونت سنگھ کا یہ مؤقف کہ جناح نے پاکستان حاصل نہیں کیا بلکہ کانگریسی رہنماؤں پٹیل اور نہرو نے جناح کی پاکستان تک رسائی کے لیے دروازہ کھولا نہایت غیر حقیقی مؤقف ہے۔ بہرحال یہ تمام گفتگو تو میں نے اس اہم تاریخی حقیقت کا پس منظر اجاگر کرنے کے لیے کی ہے کہ جناح اپنی سیاسی زندگی کے آغاز سے ہی مسلمانوں کے حقوق کے حصول کی جدوجہد سے جڑے ہوئے تھے اور آخری سانس تک انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے مفادات کی حفاظت کی۔

جسونت سنگھ کی پیشِ نظر کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی دو ابواب میں انہوں نے 'ہندوستان میں اسلام' اور 'جینا بھائی سے جناح' کے عنوان کے تحت کچھ تفصیلات درج کی ہیں۔ ان تفصیلات کے اظہار کا جو طریقہ انہوں نے اختیار کیا ہے اس سے ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کی تحقیق کا اونٹ کس کروٹ بیٹھے گا۔ ان تفصیلات کا تعاقب ایک علیحدہ مضمون کا متقاضی ہے اس لیے دیگر ابواب کا ایک سرسری جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جسونت سنگھ نے کس طرح اپنی تحقیق کو اپنے پیشگی متعینہ نتائج تک محدود رکھا ہے۔ کتاب کے تیسرے، چوتھے اور پانچویں ابواب میں جسونت سنگھ نے بیسویں صدی کے دوسرے اور تیسرے پُرآشوب عشرے کے حوالے سے سیاسی حقائق کو درج کیا ہے جو بلاشبہ مستقبل کے ہندوستان کی ارتقاپذیر سیاسی صورتِ حال میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ اسی مدت میں یعنی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۰ء تک جہاں ہندوستان کی سیاست میں موہن داس کرم چند گاندھی کو مقبولیت حاصل ہوئی وہاں محمد علی جناح اپنے سیاسی عروج سے ہمکنار ہوئے۔ اسی مدت میں انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ جیسی سیاسی جماعتوں کے درمیان جو سیاسی فضا پیدا ہوئی تھی اس کو تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات کی مقبولیت سے دھچکا لگا۔ اسی مدت میں جہاں گاندھی کی سیاسی حکمتِ عملی واضح ہوئی وہاں محمد علی جناح کا آئینی اور قانونی کردار سامنے آیا۔ اسی مدت میں جہاں مسلم مذہبی قوتیں سیاسی منظر پر نمودار ہوئیں وہاں محمد علی جناح نے انڈین نیشنل کانگریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ جسونت سنگھ نے اس مدت کی تفصیلات کو کسی حد تک غیر جانبدار قلمکار کی حیثیت سے سمیٹا ضرور ہے لیکن جہاں انہوں نے اپنی

رائے کا اظہار کیا ہے وہاں غیر جانبداری کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا ہے۔ بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں جو ۱۹۲۱ء سے ۱۹۳۰ء پر مشتمل ہے ہندو مسلم اتحاد اور ہندوستان کے آئینی حقوق کے حوالے سے جدوجہد کو فروغ ضرور حاصل ہوا لیکن اسی عشرے میں یہ بات بھی طے ہوگئی تھی کہ ہندو اور مسلمان دو علیحدہ سیاسی قوتیں ہیں جن کو یکجا کرنا شاید اب ممکن نہیں رہا۔ جیسا کہ دسمبر ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز کنونشن کلکتہ میں 'نہرو رپورٹ' کی منظوری کے سلسلے میں ہونے والے مذاکرات کی ناکامی کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کنونشن میں 'نہرو رپورٹ' میں مسلم تجاویز کی شمولیت کو یکسر مسترد کر دیا گیا۔ محمد علی جناح نے اس کنونشن میں مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے اپنی تقریر میں واضح طور پر کہا تھا کہ 'اگر اقلیتوں کے مسائل آج حل نہیں کیے گئے تو ان کو کل حل کرنا پڑے گا...... اگر ہم باہم اتفاق اور یگانگت پیدا کرنے سے معذور ہیں تو کم از کم اتنا تو کریں کہ دشمنوں کی مانند ایک دوسرے کا سر پھوڑ کر نہیں بلکہ دوستوں کی طرح آپس میں مصافحہ کر کے جدا ہوں (دیکھیے اے۔ ایم۔ زیدی کی مرتب کردہ کتاب *Evolution of Muslim Political Thought in India*, vol.III (نئی دہلی، ۱۹۷۷ء)، اسی کنونشن سے مایوسی کے عالم میں واپسی پر جناح نے اپنے پارسی دوست جمشید نسروانجی سے کہا تھا کہ 'آج ہندو انڈیا اور مسلم انڈیا ایک دوسرے سے اس طرح جدا ہو رہے ہیں کہ وہ اب کبھی متحد نہیں ہوسکیں گے۔' (دیکھیے، ہیکٹر بولائتھو، ص ۹۵) نہرو رپورٹ کے حوالے سے ہندو مسلم مؤقف کے اختلاف کو جسونت سنگھ نے قطعی نظر انداز کر دیا ہے جس کی بنا پر حالات و واقعات کا ایک ہی رخ سامنے آیا ہے اور یہ رخ کانگریس کے مؤقف کی ترجمانی کرتا ہے۔ مذکورہ ابواب میں بھی اور بعد کے ابواب میں بھی انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے مسلم دشمن رویّے پر معروضی انداز میں روشنی ڈالنے کے بجائے مبہم طور پر حقائق کو پیش کر کے جناح سے تخلیقِ پاکستان کا منفرد اعزاز چھیننے کی کوشش کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ انہوں نے جہاں جناح کو ایک سیکولر رہنما کے طور پر پیش کیا ہے وہاں دوقومی نظریے پر بھی شدید تنقید کرتے ہوئے تقسیمِ ہند کے اس بنیادی اصول پر کاری ضرب لگائی ہے۔ مزید برآں جسونت سنگھ نے یہ بات بھی باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ تقسیمِ ہند کے حوالے سے مذہب کا کوئی کردار نہیں تھا۔ تاریخی حقائق کی روشنی میں جسونت سنگھ کے اس مؤقف کے رد میں گفتگو کی بہت گنجائش موجود ہے اور گذشتہ ساٹھ سال سے برابر گفتگو ہو رہی ہے جو ہنوز نتیجہ خیز

ثابت نہیں ہوئی ہے۔

جسونت سنگھ کی کتاب کے آخری پانچ ابواب کتاب کے موضوع کے حوالے سے بہت اہم ہیں کیونکہ ان ابواب میں انہوں نے متحدہ ہندوستان کی سیاست میں جہاں مسلمانوں کی ایک علیحدہ وطن کے قیام کے حوالے سے جدوجہد کا مثبت انداز میں تجزیہ پیش کیا ہے وہاں انہوں نے کانگریسی رہنماؤں گاندھی، نہرو اور پٹیل کی سیاسی حکمتِ عملی کو بصیرت سے بعید تر قرار دیتے ہوئے ہندوستان کی تقسیم کا تمام تر ذمہ داران رہنماؤں کو ٹھہرا دیا ہے۔ کتاب کے نویں باب میں جس کا عنوان 'وائسرائے ماؤنٹ بیٹن اور راج کا خاتمہ' ہے جسونت سنگھ نے جہاں کانگریس کی جانب سے پاکستان کے منصوبے کو ناکام بنانے کی کوششوں کا دستاویزات کی روشنی میں تجزیہ کیا ہے وہاں انہوں نے تقسیمِ ہند کے مطالبے کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں کانگریسی رہنماؤں کی دورخی سیاست کا بھی جائزہ پیش کیا ہے اور لکھا ہے کہ 'نہرو چاہتے تھے کہ انگریزوں کے ہندوستان سے رخصت ہونے کے بعد جو حکومت قائم ہو اس میں مرکز کو غیر معمولی اختیارات حاصل ہوں مگر تمام اختیارات کا مرکز کو دے دینا جناح کو گوارہ نہ تھا کیونکہ وہ یہ بات سمجھتے تھے کہ برطانوی اقتدار کے خاتمے کے ساتھ ہی کانگریسی مسلمانوں کو اپنے تسلط میں لانے کے لیے مذموم ہتھکنڈے استعمال کرنا شروع کردے گی اس لیے جناح نے وفاقی طرزِ حکومت کی وکالت کی۔ جناح کے اس مؤقف کو گاندھی نے بڑی حد تک تسلیم کرلیا تھا مگر نہرو اپنی ضد پر اڑے رہے جس کی بنا پر فاصلے بڑھتے چلے گئے اور بالآخر ہندوستان تقسیم ہوگیا'۔ جسونت سنگھ کا یہ تجزیہ تاریخی طور پر کسی طرح درست نہیں کیونکہ جناح نے 'مطالبۂ پاکستان' حالات کے جبر کی بنا پر نہیں کیا تھا بلکہ وہ حقیقی معنی میں اس مطالبے پر یقین رکھتے تھے۔ جسونت سنگھ نے یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی ہے کہ اگر مسلمانوں کے ساتھ ہندو منصفانہ رویہ اختیار کرتے تو جناح پاکستان کے قیام کا مطالبہ نہ کرتے۔ جسونت سنگھ کا یہ تجزیہ بھی حقائق کی روشنی میں غیر حقیقت پسندانہ ہے۔ دسمبر ۱۹۴۳ء میں جناح نے برطانوی صحافی بیورلے نکلس کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا تھا کہ 'اگر ضد اور تعصب سے بالاتر ہوکر غور کریں تو آپ کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر قاعدے اور قانون کی رو سے مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں اور جب آپ یہ تسلیم کرلیں گے تو آپ کو پاکستان کا اصول بھی تسلیم کرنا پڑے گا'۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جواہر لال نہرو کی بہن وجے لکشمی پنڈت نے اپنی خودنوشت *Scape of Happiness*

میں لکھا ہے کہ 'اگر مسلم لیگ کے پاس سو گاندھی اور دو سو ابوالکلام ہوتے تو بھی پاکستان معرض وجود میں نہ آتا اور اگر کانگریس کے پاس ایک جناح ہوتا تو ہندوستان کبھی تقسیم نہ ہوتا'

مجموعی طور پر جسونت سنگھ نے اپنی کتاب میں تمام بیان شدہ حقائق درج کیے ہیں لیکن انہوں نے ان حقائق کی توضیح اس انداز سے کی ہے کہ ان میں نئے معنی داخل کر دیئے ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ وہ اپنے قاری کی سوچ میں ایک ہیجان پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ کتاب جناح کی حیات و خدمات کے حوالے سے ایک معیاری اور تجزیاتی کتاب ہے۔ جسونت سنگھ نے نہایت چابک دستی سے تمام حقائق کو اپنے موقف کے تابع کر لیا ہے۔ ان کا اندازِ تحریر منطقی اور پُرکشش ہے جو عموماً اس نوعیت کی تحقیقی کتب میں نہیں ہوتا۔ بہرحال یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک عمدہ اضافہ ہے اور تادیر علمی حلقوں میں زیرِ بحث رہے گی۔

تم بالکل ہم جیسے نکلے*

رضا رومی

قومی ریاستیں بھی عجیب طرح کی تشکیلات ہیں۔ یہ بات اور بھی زیادہ قرین قیاس ہو جاتی ہے اگر یہ تصوراتی ہوں اور جنوبی ایشیائی بھی ہوں۔ 'دریافتِ ہند' (*Discovery of India*) کے رومانس سے قطع نظر، ہندوستانی برصغیر کبھی بھی مغربی مفہوم کے مطابق نہ تو یکجان رہا ہے اور نہ ہی ایک قوم کے طور پر متحد رہا ہے۔ یہاں متنوع، مخاصمانہ تعلقات اور ذات کی تقسیموں نے کئی قسم کی شناختوں اور وفاداریوں کی پرورش کی ہے اور وہ ایک ہی پگھلاؤ کے کڑاہ (Melting pot) میں پکتے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۴۷ء کے بعد کے زعما (Elite) کا سب سے بڑا مشغلہ تاریخ کو از سرِنو لکھنا ہو گیا ہے۔ جو خود اپنے اپنے کو دوبارہ ایجاد کرنا چاہتے ہیں اور اپنے ضمیر کو تقسیم کے فسادات اور اس طرح خونی سرحد کھینچنے کے الزام سے پاک کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ اس طرح سے آزادی کے بعد کے انڈیا اور پاکستان میں تاریخ نویسی کا سفر شروع ہوا۔ بنگلہ دیش میں یہ بہت بعد میں ہوا جہاں یادداشت کھو دینے کے سبب جنگجویانہ وطن پرستی میں مدد ملی اور واقعات کو مسخ کر دینے کو تاریخی بیانات کی تصحیح قرار دیا گیا۔ انڈیا کی عظیم تحریکِ آزادی کو جب حکمران کانگریس پارٹی نے کئی عشروں تک ہندوستانی تاریخ نویسی پر غالب کیے رکھا تو اس سے ہیرو اور وِلن کی بہت واضح شناخت ہونے لگی تھی۔ وِلن میں جناح سب سے بڑے شیطان کے طور پر کھڑے تھے کہ جنہوں نے پانچ ہزار سال پرانے 'ملک' اور 'قوم' کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا۔ کئی نسلیں اسی نوع کے بڑے دلچسپ بیانیے کے ساتھ پرورش پاتی رہیں۔ جہاں ہمیشہ کوئی بیرونی

---

* 'You Turned Out to be Just Like Us'، مشمولہ: *Friday Times*، ۷۔۱ جنوری ۲۰۱۰ء

ہاتھ موجود رہتا یعنی کہ اس میں 'لڑاؤ اور حکومت کرو' کی سامراجی پالیسی کا مرکزی کردار تھا۔
اس کا مقصد انڈیا کی بدقسمت تاریخ میں حملہ آوروں اور بیرونی حکمرانوں جیسے بیرونی ایجنٹ کے کردار کو کمتر کرنا نہیں تھا بلکہ شروع بیسویں صدی کے واقعات اتنے زیادہ باریکی اور پیچیدگی سے بھرپور تھے کہ ان کو کھول کھول کر بیان کرنے کا پروجیکٹ طویل عرصے سے مؤخر اور نظرانداز ہوتا آیا ہے۔ کسی حد تک ان قومی زعما کی اجارہ داری، جنھوں نے اپنے سیاسی و معاشی مفادات کے تسلسل کے لیے محفوظ پناہ بنائی تھی، وہ کبھی بھی عوامی دھارے کو جوابی بیانیہ ہضم کرنے کی اجازت نہیں دے گی۔

چنانچہ جسونت سنگھ کا خود آگاہ قسم کا تاریخ کی تحریر میں اچانک وارد ہونا سرحد کی دونوں جانب ناقابلِ یقین قسم کا مسئلہ بن گیا ہے۔ ہندوستان میں تو اس کی اخراج پسند پارٹی نے اس پر پابندی لگا ہی دی ہے۔ پاکستان میں بھی جہاں مختلف وجوہات کی بنا پر معاشرے کے مختلف حصے ایک دائیں بازو کے متعصب شخص کے ہاتھوں جناح کی بے گناہی ثابت کرنے پر خوشی منا رہے ہیں، یہ ہنگامہ جسونت سنگھ کے پاکستان کے وجود کے لیے ایک تاخیر سے سہی، حقیقی مقصد مہیا کرنے کی بنیاد پر نہیں ہے، لیکن زیادہ باریک حقیقت یہ ہے کہ تقسیم کے حادثے نے بڑے دھارے کو نقصان پہنچایا تھا جس احساس کی وجہ آج کا عالمگیر، ہسٹیرائی انداز کا چوکنا اور تکرار کرنے والا میڈیا ہے۔

پاکستان میں تاریخ کو ضیاء الحق نے فکشن کے دائرے میں داخل کر دیا تھا۔ اس کی مجہول نفسیات اور انتہاپسندانہ آمریت نے یہ یقینی بنایا تھا کہ پاکستان ملائیت کی سرزمین ہو۔ ضیاء الحق سے قبل دور کی درسی کتابیں غیر مسلموں کے خلاف نفرت کا بھی اعلان نہیں کرتی تھیں۔

پاکستان کی ابتدائی درسی کتابیں اس مریضانہ نفرت کا مرقع نہ تھیں کہ جو بعد میں ان کے بیانیوں میں داخل ہوگئی۔ مثلاً شروع دور کی تاریخ کی کتابیں نہ صرف موہنجوداڑو و ہڑپہ کی اوّلین تہذیبوں کے ابواب پر مشتمل تھیں بلکہ ان میں ہندوؤں کے دیومالائی قصے (رامائن اور مہابھارت) شامل تھے اور وہ معروضی انداز میں موریہ اور گپتا کی ہندو سلطنتوں کو بھی شامل کرتی تھیں۔

تاہم ان سارے تذکروں میں پاکستان کی تخلیق ایک سیدھا سادہ خطِ مستقیم میں چلتا ہوا بیانیہ ہوتی تھی۔ یہ کہ کانگرس مسلمانوں کو ان کا جائز حصہ دینا نہیں چاہتی تھی چنانچہ ایک علیحدہ مملکت بنانا

ناگزیر ہو گیا تھا۔ اس سے میرے جیسے کمزور طالب علموں کے اٹھائے ہوئے سوالوں کا جواب نہیں مل سکتا تھا کہ ایک بڑی تعداد میں مسلمان کیوں ہندوستان میں رہ گئے اور انہوں نے ہجرت نہیں کی؟ اشتیاق حسین قریشی جیسے سرکاری تاریخ دانوں نے تو ماضی کی نیم پختہ و جذباتی تشریحات سے پاکستان کو برصغیر ہندوستان میں ماضی کی عظیم مسلم شان و شوکت کے قائم رکھنے کے ایک حتمی جواب کے طور پر پیش کیا۔ اس شان و شوکت کے تصور کے لیے ۱۹۷۱ء ایک بڑا دھچکا تھا۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے سے قبل کسی نے پاکستان کی تعمیرِ نو کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ عائشہ جلال جیسی اسکالر نے ایسا کیا تو آج تک ان کو سرکاری مؤرخین ہدفِ تنقید بناتے ہیں کہ جنہوں نے پاکستان کے مطالبے کو جناح کے 'سودے بازی کی جوابی دلیل' کے طور پر پیش کیا تھا۔

جب کہ گاندھی اور نہرو تو ناقابلِ نفرت کردار سمجھے جاتے تھے، سردار پٹیل کو بھی ایسا ہندو انتہا پسند سمجھا جاتا تھا جو متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کے حقوق کے معاملے پر ایک انچ بھی ہٹنے کو تیار نہ تھا۔ یہ عمومی نفرت و کینہ تو ہندوؤں کی فرقہ پرست (کمیونل) قوتوں کے خلاف تھا لیکن انفرادی طور پر لیڈروں کے خلاف نہ تھا کہ جن کو اقتدار کی سیاست کے ذہین کھلاڑی کے طور پر دیکھا جا رہا تھا۔ مثلاً ۱۹۳۵ء کے انتخابات کے بعد جب کانگریس کی وزارتیں بنیں تو ان کو پاکستان کی جنت ارضی کی جانب ایک پیش قدمی قرار دیا گیا۔ ایک نصابی کتاب ان معاملات کو بہت سادے بیانیے میں یوں پیش کرتی ہے:

> 'کانگریس کے مظالم نے مسلمانوں میں بے چینی پیدا کر دی تھی اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے تھے کہ اگر انہوں نے ہندو راج کے خلاف کوئی مثبت قدم نہ اٹھایا تو انکا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اختلافات ختم کر کے مسلم لیگ کے جھنڈے تلے متحد ہونا شروع کر دیا۔'

اسی طرح مطالبۂ پاکستان کو کمیونل نقطۂ نظر سے دیکھا گیا:

> 'ہندوؤں نے اس پر فوری ردِ عمل ظاہر کیا۔ ہندو پریس اور لیڈروں سے جو بدترین ممکن ہوا اس کی مخالفت میں کیا۔ ہندوؤں نے انگریز حکمرانوں پر دباؤ ڈالا کہ نہ تو پاکستان کا مطالبہ تسلیم ہو اور نہ ہی تقسیمِ برصغیر، خواہ حالات کچھ بھی ہوں۔'

ضیاءالحق کی طویل آمریت نے تاریخ کو بھی مسلمان کر دیا۔ پاکستان کے آغاز کی ایک تاریخ عربوں کی فتح سندھ سے ایجاد کر لی گئی۔ تاریخ کا پہیہ کئی صدیاں پیچھے کی طرف گھوم گیا اور پاکستان وسطِ ایشیا سے آنے والے مسلم فاتحین کا 'خواب' قرار پایا۔ جس کا شاہ ولی اللہ کی اسلام پسندی اور اقبال کے فلسفے سے اور اعتبار و وقار بڑھا، اس سے قبل کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کے پیامبر۔ جناح۔ کے ہاتھوں زیادہ ترقی پاسکتا۔ اسطرح کے بیانیے کے لیے بیج تو ابتدائی دور کے سرکاری مؤرّخین نے بو دیے تھے لیکن ۱۹۸۰ء کی دہائی آتے آتے تاریخ کو اس حد تک تعمیر کر دیا گیا تھا کہ یہ امر مکمل طور پر بھلا دیا گیا کہ کس طرح ۱۹۴۷ء میں کانگریس کے اجلاس میں تقسیم کو ایک اٹل حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔

پاکستان کے آزاد منش مؤرّخ کے۔ کے عزیز جو تنہا ہونے کے باوجود ایک توانا آواز رکھتے تھے، جب انہوں نے اپنی مشہور کتاب *The Murder of History in Pakistani Textbooks* (پاکستانی نصابی کتب میں تاریخ کا قتل) شائع کی۔ عزیز نے سرکاری طور پر منظور شدہ نصابی کتابوں میں بے شمار غلطیاں اور تعصّبات کی نشاندہی کی۔ چھیاسٹھ کتابوں کے بے رحم لیکن حیران کن پوسٹ مارٹم سے انہوں نے تاریخ کو مسخ کرنے کی اہم ترین مثالیں جمع کیں۔ پاکستان کی قومی سلامتی کی ریاست کی خاطر یہ لازمی سمجھا گیا کہ جناح اور اقبال کو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے طور پر پیش کیا جائے اور اس سے متصادم سارے حقائق کو چھپا دیا جائے۔ چنانچہ پاکستانی قوم پرستی اور عسکریت کی خاطر اسلام پر ایک قوتِ متحرکہ کے طور پر زور دیا گیا۔

یہ بات شرمناک ہے کہ ہندوستان اور پاکستان دونوں نے پرانے ہندوستانی وکیل ایچ۔ ایم سیروائی کے اس شاندار مونوگراف پر جو *Constitutioanl History of India* (ہندوستان کی آئینی تاریخ) سے بطور ضمیمہ منسلک تھا، سرسری توجہ دی ہے جس میں اس نے یہ دلیل دی ہے کہ نہرو اور پٹیل ہی تھے جن کی کیبنٹ مشن پلان کو قبول کرنے میں ہچکچاہٹ نے جناح اور ان کے پیروکاروں کو تقسیم کے آپشن کی جانب دھکیل دیا۔ ہم عصر ہندوستانی بیانیوں میں تو کیبنٹ مشن پلان کو ایک نظر نہ آنے والے حاشیائی نوٹ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

بی۔ جے۔ پی کا یہ تاریخ پر نظر ثانی کرنے کا مضرت رساں انداز بالکل پاکستان میں جو کچھ ہوا، اس کا عکسِ آئینہ ہے۔ یہ بات بالکل حیران کن نہیں ہوگی اگر کوئی شخص ہندوستانی نصابی کتابوں میں

مسلمانوں کی بطور وحشی حملہ آوروں کی مذمت دیکھے اور ایک ہزار سال تاریخ کے انتقام کی بات پائے۔ جب بی۔جے۔پی نے جانبدار، ایجنڈا پورے کرنے والے افراد کو انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ میں متعین کیا تو زعفرانی اور ہرا رنگ ایک دوسرے کے بھرپور مدِمقابل آ گئے۔ چنانچہ یہ امر باعث تعجب نہیں ہوگا کہ کوئی شخص مسلم نوآبادیاتی حکمرانی کے تاریک دور کا ذکر دیکھے جس نے اس سے قبل موجود ہندو سلطنت کی عظمت کو گہنا دیا تھا۔

چنانچہ تاریخ کی یہ نو ایجاد ہمارا مشترکہ وصف ہے۔ بنگلہ دیش میں پاکستانی ماضی کو بھی نصابی کتب اور تاریخ کے ریکارڈ سے غائب کر دیا گیا ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جتنا ان ملکوں کا جنگ و جدل بڑھے گا اور وہ اپنی جداگاہ حیثیت اور عظمت پر اصرار کریں گے۔ اتنا ہی وہ ایک دوسرے پر عکسِ آئینہ بنتے نظر آئیں گے۔ پاکستانی ممتاز شاعرہ فہمیدہ ریاض نے اپنی نظم 'نیا بھارت' میں اس امر پر دکھ کا اظہار کیا ہے کہ ملکوں کا حشر کیا ہو گیا ہے۔ ہندوستانیوں کو مخاطب کرتے ہوئے وہ چند مغموم خیالات کو شعر کے پیرائے میں اس طرح ڈھالتی ہیں۔

تم بالکل ہم جیسے نکلے
اب تک کہاں چھپے تھے بھائی
وہ مورکھتا وہ گھامڑ پن
جس میں ہم نے صدی گنوائی
آخر پہنچی دوار تمہارے
ارے بدھائی بہت بدھائی
آگے گڑھا ہے یہ مت دیکھو
بس پیچھے ہی نظر جمانا
ایک جاپ سا کرتے جاؤ
بارم بار یہی دہراؤ
کتنا ویر مہان تھا بھارت
کیا علی شان تھا بھارت

تقسیمِ وطن کا اصل ذمّے دار کون؟*

ایم۔ جے۔ اکبر

جسونت سنگھ کی کتاب نے یقیناً کچھ ایشوز پر زیادہ ہی بھونچال پیدا کر دیا ہے لیکن وہ کچھ چیزیں کیا ہیں؟ کیا یہ سوانح سرخیوں میں اسی طرح آتی اگر اس کا مصنف بی۔ جے۔ پی کا ایک سینئر لیڈر نہ ہوتا؟ کتابوں کی دنیا 'چنتن' کی متقاضی ہوتی ہے لیکن خوش قسمتی ہے کہ اس کتاب پر کوئی 'چنتن بیٹھک' نہیں ہوئی۔ کس نے کہا، کب کہا، یہ جناح کی کہانی ہے یا بی۔ جے۔ پی کی؟ دونوں پوری طرح ایک دوسرے سے جداگانہ نہیں ہیں، کیونکہ پاکستان کی تشکیل کے نتیجے میں ہی بی۔ جے۔ پی اپنے وجود میں آئی۔

جناح۔ جسونت تنازعات کے تناظر میں دو سوالات ابھرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ کیا جناح سیکولر تھے؟ دوسرے یہ کہ کیا نہرو اور پٹیل تقسیمِ ہند کی 'خطا' میں شریک تھے؟

یہ دونوں ہی سوالات نئے نہیں ہیں لیکن دونوں کے اندر نئے نئے اور حیران کن تناظر کے امکانات موجود ہیں۔ جواہر لال نہرو کے عظیم سوشلسٹ ہم عصر ڈاکٹر رام منوہر لوہیا نے جب The Guilty Men of Partition تصنیف کی تو اس کتاب کا عنوان ہی ایسا تھا جس نے جناح پر عائد الزامات کو ان تک محدود نہیں رہنے دیا۔ دلیل و حجت کے طور پر لکھی گئی یہ کتاب صرف لائبریریوں کی زینت بن کر رہ گئی لیکن جسونت سنگھ نے جناح کی باقیات میں سے کچھ ایسی چیزوں کو اپنی کتاب میں اکٹھا کرنے کی کوشش کی ہے جس نے ان کی کتاب کو آفاقیت سے ہم کنار کیا ہے۔

---

* 'عالمی سہارا' (نئی دہلی)، ۵ ستمبر ۲۰۰۹ء

جناح اپنی زندگی کے زیادہ تر حصے میں یورپی سیکولرازم کے دلدادہ تھے جبکہ گاندھی اس کے مقابلے میں ہندوستانی سیکولرازم کے قائل تھے۔ جناح نے کمال اتاترک کو پسند کیا جنھوں نے ریاست کو مذہب سے الگ رکھا تھا تو گاندھی کو اس بات پر یقین تھا کہ مذہب کے بغیر سیاست اخلاق سے عاری ہے۔ انہوں نے سبھی مذاہب کے درمیان برابری کی وکالت کی اور ہندوستان کو ایک مذہبی شناخت دینے میں بھی مدد کی۔ انہوں نے اپنے نام کے ساتھ 'مہاتما' جوڑنے سے کبھی گریز نہیں کیا جبکہ اس کے لیے انہیں تنقیدوں کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ اسی طرح نہرو کے نام سے پہلے لفظ 'پنڈت' کی اپنی الگ اہمیت ہے، گرچہ جواہر لال نہرو خالص مذہبی آدمی نہیں تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کو یہ حق حاصل تھا کہ اپنے آپ کو 'مولانا' کہیں، کیونکہ وہ مذہبی کتاب کے اسکالر تھے۔ جناح بھی دہریہ نہیں تھے۔ ان کی پیدائش ایک اسمٰعیل خوجہ خاندان میں ہوئی تھی جو بدرالدین طیب جی سے متاثر ہو کر Sevener (سات ائمہ کو ماننے والے) فرقے، جو آغا خان کو مانتا ہے، سے Twelvers (بارہ ائمہ کو ماننے والے) فرقے میں شامل ہو گئے تھے، جس کا کوئی لیڈر نہیں۔ جناح رسمی مسلمان تھے، تاہم پاکستان کا مطالبہ کرنے کے لیے وہ شیروانی پہن سکتے تھے لیکن انہیں 'مولانا جناح' کہنا عجیب سی بات ہوگی۔ آخر کار جناح اور گاندھی دونوں ایک دوسرے سے اتنے جدا نہیں تھے جیسا کہ ریکارڈ بتاتا ہے۔ جناح مسلم اکثریت کے ساتھ ایک سیکولر قوم کی تشکیل کے خواہاں تھے۔ دونوں کے درمیان جغرافیائی تناظر کا فرق تھا۔ گاندھی کا خواب عام تھا جبکہ جناح کا خواب خاص تھا۔ ہندوستان کے اعلیٰ طبقے کی خواہش سیکولرازم کو اوّلیت دینا تھا۔ جو ہندو شراب نوش نہیں کرتا وہ پرہیز گار ہے اور جو مسلم شراب نوشی نہیں کرتا وہ صوفی ہے، جناح کی زندگی برطانوی طرز کی تھی۔ انہوں نے اپنا نام 'جناح بھائی' سے 'جناح' رکھ لیا اور اپنے وسطی نام Alli میں سے 'l' حذف کر دیا۔ ان کی زندگی کے تمام شعبے پر برطانوی طرزِ حیات غالب تھا۔ ایک طالب علم کی حیثیت سے ان کا خواب اولڈ وکٹوریا میں 'رومیو' کا کردار ادا کرنا تھا لیکن ان کے ناراض والد کے صرف ایک خط نے (جس میں انہوں نے لکھا تھا کہ 'خاندان کی عزت پر بٹہ نہ لگاؤ') انہیں ایک پیشہ ور اداکار نہیں بننے دیا۔ ایک دن انہوں نے گونج دار آواز میں شیکسپیئر کو پڑھ کر راحت محسوس کی۔ ان کی سیاست قوم پرستی اور آزاد خیالی پر مبنی تھی۔ شروعاتی دنوں میں ان کے پیش رو فیروز شاہ مہتا اور دادا بھائی نوروجی ان کے ہیرو تھے۔ دادا بھائی نیروجی Mr. Narrow

Majority کے نام سے مشہور تھے، کیونکہ وہ صرف تین ووٹ سے ۱۸۹۲ء میں 'ہاؤس آف کامنس' کے لیے منتخب ہوئے تھے۔ ۱۹۰۴ء میں کانگریس کے پہلے اجلاس میں جب انہوں نے گوپال کرشن گوکھلے سے ملاقات کی تو اس کے بعد سروجنی نائیڈو کے الفاظ میں انہیں 'مسلم گوکھلے' بننا چاہیے تھا۔ جناح کو نائیڈو کی زبان سے جو تعریفیں سننے کو ملیں، اس کی امید کوئی دوسرا نہیں کرسکتا تھا۔

جناح نے سرسیّد احمد خان کے دوقومی نظریے کی تضحیک کرتے ہوئے 'ٹائمز آف انڈیا' کو ایک احتجاجی خط لکھا جس میں یکم اکتوبر ۱۹۰۶ء کو لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے مشہورِ زمانہ وفد کی ملاقات پر تنقید کی گئی تھی اور مسلم علیحدگی پسند پلیٹ فارم کا وجود عمل میں آ گیا۔ جناح نے ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو منعقد ہونے والے ڈھاکہ کنونشن کو نظرانداز کیا جبکہ یہیں مسلم لیگ کا جنم ہوا تھا اور میرے خیال میں یہ جناح کے آئیڈیل ازم کی زمین تھی، کیونکہ ان کے احباب بھی اس بات کو اسی طرح یاد کرتے تھے۔ جناح جو ایک سردمزاج انسان تھے، برسرِعام اس وقت رو پڑے اور ان کی شخصیت منجمد ہوکر رہ گئی جب ان کی جواں سال اہلیہ وفات پا گئیں۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب وہ ۱۹۲۸ء میں کولکتہ سے ٹرین میں بیٹھ کر واپس آ رہے تھے اور جب (موتی لال) نہرو رپورٹ پر بات چیت کا دور ناکام ہوگیا تھا اور جب نہرو نے کراچی میں ہندو مہاجرین کیمپ کا دورہ جنوری ۱۹۴۸ء میں کیا۔ ۱۹۲۸ء میں انہوں نے محسوس کیا کہ انہوں نے ہندو۔مسلم اتحاد کے آخری موقع کو گنوا دیا اور انہوں نے شرپسند ہندوؤں کو ۲۰ برسوں کے بعد دیکھا۔ انہوں نے اشاروں میں کہا کہ وہ مجھے قائداعظم کہتے تھے اور اب وہ مجھے قاتلِ اعظم کہتے ہیں۔'

جسونت سنگھ نے جناح کی جو سوانح حیات لکھی ہے، وہ کوئی معمولی اہمیت کی حامل نہیں ہے، جو نہ صرف ان کی زندگی کے اردگرد گشت کرتی ہو بلکہ تقسیم کی سیاست پر بھی محیط ہے۔ جناح کی زندگی ایک روشن دان کی مانند ہے جس کے جھروکے سے پاکستان کا اندرونی منظرنامہ سامنے آتا ہے۔ کتاب کے مشمولات میں سے سب سے عمدہ باب وہ ہے جس میں ۱۹۲۷ء اور ۱۹۲۸ء کی بحث کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

یہاں پر شبہات ظاہر ہوتے ہیں کہ جناح ۱۹۲۸ء کے ان مباحثوں سے انتہائی دل برداشتہ ہوکر چلے گئے اور جب وہ ۱۹۳۴ء میں سیاست میں آئے تو ان کی شخصیت میں بدلاؤ کا ایک سمندر موجزن ہوگیا تھا۔ ان کی فولادی عہد بندی اور ذہین قیادت نے ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی بنیاد

ڈالی۔

نہرو اور پٹیل پر جس جرم کا الزام ہے، وہ ۱۹۴۶ء اور ۱۹۴۷ء کا واقعہ ہے جب کانگریس میں ہندوستان کے متحد ہونے پر کوئی تنازعہ نہیں تھا، اس نکتے کو ان لوگوں کے لیے ابھارنے کی ضرورت ہے جو یہ کہتے ہیں کہ نہرو نے برداشت سے باہر قدم اٹھایا۔ نہرو اس وقت کانگریس میں بڑی طاقت کے طور پر کام نہیں کرر ہے تھے۔ گاندھی ہی صرف ہندوستانی سیاست پر حاوی نہیں تھے بلکہ سردار ولبھ بھائی پٹیل کی پوزیشن بھی ان کے برابر تھی۔ وہ اکیلے کانگریس پر اپنی ذاتی رائے کو بغیر حمایت اور فیصلے کے تھوپ نہیں سکتے تھے۔ کانگریس جمہوری قدروں کی پاسبان تھی اور یہ کہ گاندھی کے قتل کے بعد نہرو کو پرشوتم داس ٹنڈن سے اپنی قیادت کے لیے سخت چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔

دراصل قصور کا محور نہرو کے گرد تھا، کیونکہ انہوں نے ۱۹۴۶ء میں کیبنٹ مشن کا جو جوابی اقدام کیا اور ۸ مارچ ۱۹۴۷ء میں کانگریس ورکنگ کمیٹی کی اس تجویز کو منظور کیا کہ 'پنجاب کو دو صوبوں میں تقسیم کر دیا جائے تا کہ پہلے سے مسلم اکثریت والے حصے کو غیر مسلم اکثریت والے حصے سے الگ کیا جا سکے۔' (نہرو نے پنجاب کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کی آواز پہلے ہی اٹھائی تھی اور انجام کار وہی ہوا۔)

تقسیمِ وطن کے بعد 'کیبنٹ مشن پلان' صرف مطالعے کا موضوع رہ گیا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ۲۵ جون ۱۹۴۶ء میں کانگریس نے اسے اس امید کے ساتھ قبول کیا کہ 'ملک میں مرکزی اتھارٹی کے ساتھ متحد جمہوری ہندوستانی فیڈریشن قائم ہو جائے گی جس میں ریاستوں کو خود مختاری اور ملک کے تمام مرد و خواتین کو مساوی حقوق ملیں گے اور دنیا کے تمام ملک اسے عزت و احترام کی نظر سے دیکھیں گے۔ اس کے بعد ۱۰ جولائی کو جب جواہر لال نہرو کانگریس کے نئے صدر بنے تو انہوں نے 'گروپنگ' کو مسترد کر دیا۔ اس کی ایک اہم وجہ (جواب بھی مبہم ہے) وہ پلان تھی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے بہت ہی انکساری کے ساتھ اس کے بارے میں کہا کہ 'یہ ایک بدبختانہ واقعہ ہے جس نے تاریخ کی سمت ہی بدل دی۔' تاہم نہرو کانگریس پارٹی کے تاناشاہ نہیں تھے۔ گاندھی اس معاملے میں مداخلت کر سکتے تھے اور ان کے نظریے کو مسترد کر سکتے تھے۔ ورکنگ کمیٹی کی میٹنگ دوبارہ بلائی جا سکتی تھی اور مسلم لیگ کے شکوک و شبہات دور کیے جا سکتے تھے۔ ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ کانگریس کی اکثریت (نہ کہ کلی طور پر) نے خاموش طور پر دوبارہ غور کرنے کے

لیے اشارہ دیا تھا۔ اس پلان پر اگر عمل درآمد ہو جاتا تو ہندوستان کا سیاسی نقشہ ایک المناک کہانی کی شکل لے سکتا تھا، جس میں جاگیروں اور ریاستوں کی 'گروپنگس' کے نہ صرف اپنے اپنے ایگزیکٹیوز اور آئین ساز اسمبلیاں ہوتیں بلکہ انہیں دس سال کے عرصے میں ملک سے علیحدگی کے اختیارات بھی ہوتے۔ جناح ایک 'چھوٹے سے ٹکڑے' پاکستان ملنے سے مطمئن ہو سکتے تھے لیکن نہرو 'چھوٹے سے' ہندوستان کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔

مارچ ۱۹۴۷ء کا 'پنجاب ریزرویشن' گاندھی اور مولانا ابوالکلام آزاد کی عدم موجودگی میں پاس ہوا تھا۔ پٹیل اور جواہرلال نہرو حقیقت میں اس کے اصل کارندے تھے۔ جب گاندھی نے اس کے بارے میں وضاحت طلب کی تو انھوں نے اس کے لیے معذرت کر لی۔ سردار پٹیل نے کچھ تلخ لہجے میں کہا کہ 'جیسا کہ ہمیں اخبارات سے معلوم ہوا ہے کہ آپ نے اس کے خلاف اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، تاہم آپ اس بات کو کہنے کے حقدار ہیں جسے آپ ٹھیک سمجھتے ہیں۔' اس سلسلے میں جواہرلال نہرو کچھ زیادہ ہی مبہم ثابت ہوئے اور انھوں نے کہا کہ 'پنجاب کو تقسیم کرنے کی ہماری تجویز ہمارے گزشتہ مباحثے سے ہی اخذ کی گئی ہے۔' مہاتما گاندھی اور مولانا آزاد ابھی بھی اپنے مؤقف پر اٹل تھے کہ وہ تقسیمِ وطن قبول نہیں کریں گے۔ کاش کہ نہرو اور پٹیل اس عظیم شخص کے سامنے ہتھیار ڈال دیتے جو آزادی کی تحریک کی قیادت کر رہا تھا۔

'پنجاب ریزرویشن' کی تمہید میں ایک مشروط جملہ تھا 'جاری ہلاکت اور حیوانگی سے نبرد آزما۔' مارچ ۱۹۴۷ء تک نہرو اور پٹیل پاکستان کی شہ پر کیے گئے تشدد کے نتائج سے ہندوستان کو بچانے کی تشویش میں مبتلا تھے۔ کولکتہ کے وسیع پیمانے پر قتلِ عام نے مشترکہ طور پر ایک تجربہ کیا جو کہ براہِ راست کارروائی کے ساتھ ۱۶/اگست ۱۹۴۶ء کو شروع ہوا اور ایک سال تک کبھی بھی نہیں رکا۔ جب گاندھی نے کولکتہ میں امن و امان کے لیے اپنا شجاعتی برت رکھا، ان کے اس عظیم حوصلے اور استقلال کی مثال نہیں ملتی ہے۔ اس کے بعد بہار میں خوفناک فسادات شروع ہو گئے۔ دہلی میں حکومتی نظام تعطل کا شکار ہو گیا تھا اور پورے ملک میں انارکی جیسے حالات پیدا ہو گئے تھے۔ عوامی حمایت ہونے کے باوجود گاندھی نے کانگریس ورکنگ کمیٹی کے ریزرویشن پر دوبارہ غور کرنے کے لیے مداخلت نہیں کی۔ کسی جگہ پر مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر راجندر پرساد نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کیا کچھ ہوا۔ سردار پٹیل نے مہاتما گاندھی پر اس بات کا زور دیا کہ یہاں صرف

ایک ہی راستہ باقی رہ گیا ہے کہ یا تو تقسیمِ وطن ہو یا پھر مسلم لیگ کے ساتھ کھلی جنگ ہو جس کا مطلب یہ تھا کہ ملک گیر سطح پر گھریلو جنگ شروع ہو جاتی۔ شاید گاندھی اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ صرف ہندوستانی اتحاد سے ہی کولکتہ کے فسادات پر قابو پایا جا سکتا ہے لیکن وہ بھی غیر یقینی صورتِ حال کا شکار ہو گئے۔

۲۱؍اپریل ۱۹۴۷ء کو جواہر لال نہرو نے سرِعام یہ بات کہی کہ 'وہ لوگ جو پاکستان کا مطالبہ کر رہے ہیں، ان کو وہ ملے گا' اس کے بعد انہوں نے پینترہ بدلا کہ بشرطیکہ وہ لوگ اس طرح سے وجود میں آئے پاکستان جانے کے لیے دوسروں پر دباؤ نہ ڈالیں یا الگ سے کوئی ملک بنائیں۔ جناح نے ہندوستان کو مزید تقسیم کرنے کی اپنی پوری کوشش کی۔ نہرو اور پٹیل نے ہندوستان کو انارکی سے بچایا اور اس زخم کو بھر دیا جس کی لپیٹ میں پورا ملک آ سکتا تھا۔ اس عظیم کارنامے کے لیے وہ ہماری عمیق مبارک باد کے مستحق ہیں۔ مئی کے شروعاتی ایام میں جواہر لال نہرو کو شملہ میں لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے ملاقات کرنے کا موقع ملا تاکہ وہ ان تمام کوششوں کو ناکام بنا دیں جو برصغیر کے لیے نقصان دہ تھیں۔ ان سب باتوں کا میرے ذریعے لکھی گئی نہرو کی سوانح حیات میں اندراج ہے۔ اس وقت پاکستان میں جو لاقومیت کا ماحول ہے وہ ہندوستان کی چھ دہائیوں پہلے کے حالات جیسا ہے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ پٹیل کا ایک خود ساختہ مداح اس کتاب پر پابندی عائد کرے جس میں اس بات کی تشریح کی گئی ہے کہ کس طرح پٹیل اور نہرو نے جدید ہندوستان کی تاریخ کے سب سے بڑے چیلنج کو بے حد پیچیدہ اور ہولناک رکاوٹوں کے باوجود عبور کیا تھا۔

نہرو، جناح اور تقسیم *

اصغر علی انجینئر

راجستھان سے تعلق رکھنے والی بی۔ جے۔ پی کے ایک سینئر لیڈر جناب جسونت سنگھ نے جناح پر ایک کتاب لکھی ہے جو کہ بہت جلد شائع ہو جائے گی۔ این۔ ڈی ٹی وی کی ایک خبر کے مطابق انہوں نے جناح کو ایک سیکولر شخص قرار دیا ہے اور تقسیم کی ذمہ داری نہرو پر ڈال دی ہے۔ اس سے قبل ایل۔ کے۔ اڈوانی نے بھی کراچی میں جناح کے مقبرے کے دورے کے موقع پر جناح کو سیکولر قرار دیا تھا اور اس کی ان کو بھاری قیمت چکانی پڑی کیونکہ آر۔ ایس۔ ایس نے انہیں بی۔ جے۔ پی کی صدارت سے مستعفی ہونے کو کہا۔ اب جسونت سنگھ جو بہت آزاد ذہن کے لیڈر ہیں، وہ بھی جناح کو سیکولر قرار دے رہے ہیں۔

بلاشبہ جناح خاصی متنازعہ شخصیت ہیں۔ ان کی بہت تعریف کی جاتی ہے اور پاکستان کے وہ بابائے قوم ہیں۔ پاکستانی ان کو اکثر بابائے قوم کہہ کر پکارتے ہیں۔ لیکن ان کو انڈیا میں بہت سے لوگ نفرت سے دیکھتے ہیں اور پاکستان کی تخلیق کا سب سے بڑا ذمہ دار گردانتے ہیں چنانچہ وہ امن کے وِلن قرار پاتے ہیں۔ اسی طرح کی دو انتہاؤں کی مدد سے کسی شخص کی کوئی تعریف مرتب نہیں ہو سکتی، چہ جائیکہ اس کو مناسب طریقے سے سمجھا جا سکے۔

بی۔ جے۔ پی کے دو چوٹی کے لیڈروں نے جو جناح کو سیکولر قرار دیا ہے تو اس کے محرکات مختلف ہو سکتے ہیں لیکن وہ جو کہہ رہے ہیں اس میں سچائی کا عنصر موجود ہے۔ شری اڈوانی اپنے دورے میں بطور سیاستدان ہی بات کر رہے تھے اور ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے پاکستانی میز بانوں

---

* Secular Perspectives، ۱۶۔۳۱ جولائی ۲۰۰۹ء

کو خوش کرنے کو ایسا کہا ہو۔ جناب جسونت سنگھ پر تو ایسی کوئی فرضیت نہیں۔ وہ بطور اسکالر بات کر رہے ہیں۔ وہ آزاد ذہن رکھنے والے کے طور پر مشہور ہیں اور اس بات سے کچھ زیادہ متفکر نہیں ہوں گے کہ آر۔ ایس۔ ایس اور بی۔ جے۔ پی کے لیڈر کیا سوچیں گے۔

صرف ہندوستان ہی میں جناح مختلف نوع کی تشریحات کا نشانہ نہیں بنے کہ کہیں انہیں ہندوستان کو توڑنے والا اور کہیں تقسیم کی مکمل ذمہ داری ان پر سے ہٹانے والی تشریحات ہوئیں، خود پاکستان میں بھی جناح مختلف تشریحات کا موضوع رہے ہیں۔ کچھ معتدل اور لبرل مسلمان انہیں سیکولر مانتے ہیں اور ان کی تقریروں کا اس آئین ساز اسمبلی میں حوالہ بھی دیتے ہیں تا کہ ان کی سیکولرازم کا ثبوت پیش کر سکیں۔ قدامت پرست اور راسخ العقیدہ مسلمان، دوسری جانب انہیں دو قومی نظریے پر یقین رکھنے والے اور سچے مسلمان کے طور پر پیش کرتے ہیں جس نے اسلام اور مسلمانوں کے لیے پاکستان بنایا۔

ہمارے ملک میں ایسا ہی مسئلہ مہاتما گاندھی کے ساتھ ہے۔ کچھ دالت اور آر۔ ایس۔ ایس کے لیڈران سے مختلف وجوہات کی بنا پر نفرت کرتے ہیں۔ دالت ان سے اعلیٰ ذات کے ہندو لیڈر کے طور پر نفرت کرتے ہیں جنہوں نے اگر چھوٹ پن کو نہیں تو ذات کے تصور کو قائم رکھا اور آر۔ ایس۔ ایس کے لیڈران سے نفرت کرتے ہیں، گر چہ وہ عوامی سطح پر ایسی پوزیشن چند بہت واضح وجوہات کی بنا پر اختیار نہیں کرتے۔ وہ گاندھی کو ہندو کو دھوکہ دینے والے اور مسلمانوں کا حامی سمجھ کر نفرت کرتے ہیں۔ وہ تو یہ پروپیگنڈہ بھی کرتے ہیں کہ گاندھی تقسیمِ ہند کے ذمہ دار تھے۔

بہت لوگ نہرو کو بھی تقسیم کا ذمہ دار سمجھتے ہیں اور اس گروہ میں سیکولر اور کمیونل ہر دو طرح کے لوگ شامل ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دراصل کون ذمہ دار ہے؟ ہم ہندوستانی اور پاکستانی جب اپنے اپنے لیڈروں کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں تو ہم برطانوی حکمرانوں کو ان کی تقسیم کی ذمہ داری کے حوالے سے مکمل طور پر بری الذمہ قرار دے دیتے ہیں۔

اگر چہ سیکولر عناصر نے کبھی کبھی انگریز کے کردار کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن دونوں ملکوں کی کمیونل طاقتیں انگریزوں کو مکمل طور پر بری کر دیتی ہیں۔ آر۔ ایس۔ ایس کے پروپیگنڈے میں تو سب سے بڑے مجرم مسلمان جناح کے زیرِ قیادت ہیں۔ جبکہ پاکستانی پروپیگنڈے میں گاندھی کے زیرِ قیادت ہندو تقسیم کے بڑے ذمہ دار ہیں۔ اگر کوئی پچاس کے عشرے کے وسط میں ہونے والی پیچیدہ تبدیلیوں

کا محتاط مطالعہ کرے تو کسی ایک فرد یا پارٹی پر اس کی ذمہ داری ڈالنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مختلف کرداروں نے مختلف کردار ادا کیے جو باہم مجتمع ہو کر ملک کو تقسیم کی طرف لے جاتے رہے۔

آیئے سب سے پہلے جناح کے کردار کو دیکھیں کیونکہ وہ تقسیم کے منظرنامے میں مرکز میں تھے۔ اس سے قبل ہمیں یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کیا وہ سیکولر تھے یا کمیونل۔ یہ بھی قابلِ غور امر ہے کہ ہمیں سیکولر اور کمیونل کی مغرب کی تعریف کام نہیں دے گی۔ ہم نے ان شرائط کو اپنے شعور اور اپنے تناظرات کے حساب سے قبول کیا ہے۔ گاندھی جی کو اپنے رویوں میں بہت شدید مذہبی ہونے کے باوجود ہم سیکولر کہتے ہیں۔ نہرو یقیناً سیکولر تھے مغربی معیار کے مطابق زیادہ اور ہندوستانی معیار سے کم۔

اسی اعتبار سے جناح بھی مغربی اعتبار سے زیادہ سیکولر تھے۔ دونوں نہرو اور جناح کبھی بھی گاندھی اور مولانا آزاد کی طرح کے مذہبی نہیں ہوئے۔ نہرو اس اعتبار سے جناح سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں بہ نسبت گاندھی جی کے اور مولانا آزاد جناح کے مقابلے میں گاندھی جی کے زیادہ قریب تھے۔ مولانا آزاد مذہبی معاملات میں گاندھی کے مقابلے میں زیادہ لبرل تھے گرچہ وہ دونوں ہی شدید مذہبی رجحانات رکھتے تھے۔

جناح اپنے نوجوانی کے دنوں سے ہی مکمل طور پر مغرب کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان کی کبھی کوئی مذہبی تربیت نہیں ہوئی تھی۔ انہوں نے کبھی شراب اور سور کے گوشت کے اسلامی محرمات کا خیال نہیں کیا تھا۔ انہوں نے کبھی مذہبی رسومات ادا نہیں کی تھیں حتیٰ کہ وہ تو گاندھی سے علماء کو سیاست میں ملوث کرنے کے معاملے پر متفق نہیں ہوئے تھے اور انہوں نے خلافت کے مسئلے کو اٹھانے پر گاندھی جی کی مخالفت کی تھی۔ وہ سیاست کی مذہب سے علیحدگی پر یقین رکھتے تھے۔ انہیں ان کے دوست مسلم گوکھلے کہتے تھے، گوکھلے بھی لبرل تھے اور جناح بھی۔

اس اعتبار سے یقیناً جناح سیکولر تھے۔ ۱۹۳۵ء تک وہ اپنے آپ کو پہلے ہندوستانی اور پھر مسلمان قرار دیتے تھے اور ۱۹۳۷ء تک انہوں نے کبھی اپنے خوابوں میں بھی تقسیم کے بارے میں نہ سوچا تھا۔ حتیٰ کہ ۱۹۳۷ء میں یو۔ پی میں انتخابات کے موقع پر وہ کانگریس کے ساتھ غیر رسمی طور پر سمجھوتہ بھی کر چکے تھے۔ ان کے انڈین نیشنل کانگریس سے اختلافات ۱۹۲۸ء سے شروع ہو چکے تھے جب کمیونل مسئلے کو حل کرنے کے لیے کانگریس کی قائم کردہ نہرو کمیٹی نے ان کے مطالبات مسترد کر دیئے تھے۔ حتیٰ کہ ابتدا میں تو انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی کے ایک طالب علم رحمت علی

نے جب پاکستان کا تصور پیش کیا تو انہوں نے اس کا مذاق اڑایا۔

دو قومی نظریہ سیاسی اعتبار سے کھوکھلا تھا اور جناح نے اس کو نہرو جیسے کانگریسی لیڈروں سے سیاسی انتقام لینے کے لیے وضع کیا تھا۔ جب انہوں نے ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں مسلم لیگ کی شکست کے بعد دو نامزد کردگان کو یو۔ پی کی کابینہ میں لینے سے انکار کر دیا تھا اور اس کے ذمہ دار نہرو تھے۔ مولانا آزاد نے نہرو کو ان دو نامزد افراد کو لینے کے لیے آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن بدقسمتی سے نہرو نے اس کو تسلیم نہ کیا۔ کچھ اسکالر یہ تجویز دیتے ہیں کہ یو۔ پی کے ایک بااثر کانگریسی لیڈر رفیع احمد قدوائی نے نہرو کو اس مرحلے پر تیار کیا تھا۔ سبب کچھ بھی تھا لیکن یہ سیاسی اعتبار سے دانشمندی نہ تھی کہ دو مسلمان نامزد کردگان کو نہ لیا جاتا۔ مولانا آزاد نے اس امر کی نشاندہی کی ہے اور اپنی سیاسی سوانح *India Wins Freedom* میں اس وجہ سے نہرو پر تنقید بھی کی ہے۔

اس امر سے جناح کو قطعی طور پر دھوکہ دہی کا پتہ چلا اور انہوں نے کانگریس کے حتمی طور پر مخالف ہونے کا فیصلہ کر لیا اور اسی سبب سے بتدریج جناح دو قومی نظریے کو منظرِ عام پر لے آئے۔ چنانچہ دو قومی نظریہ سیاسی اعتبار سے ہنگامی حالات کی ایک تجویز تھی۔ یہ مذہب پر مبنی کوئی تجویز بالکل نہ تھی۔ اگر نہرو تھوڑی سی سیاسی بصیرت کا مظاہرہ کرتے تو یہ نظریہ سامنے نہ آتا۔ کسی بھی مفہوم کے اعتبار سے جناح پاکستان میں اسلامی ریاست قائم کرنا نہیں چاہتے تھے۔ انہوں نے تو پاکستان میں اسلام کو بطور سرکاری مذہب اختیار کرنے کی رضامندی ظاہر نہیں کی تھی۔ یہ ان کے ذہن کا رجحان ہی نہیں تھا۔ اگر کوئی پاکستان کی آئین ساز اسمبلی میں ان کی تقریر کو دیکھے تو یہ بات بالکل مشکوک ہو جاتی ہے کہ وہ کبھی بھی پاکستان کو مسلم ریاست بنانا چاہتے تھے، اسلامی ریاست تو دور کی بات ہے۔ وہ پاکستان میں سیکولر ریاست ہی کے حامی تھے۔

پھر اگر ہم جناح کو کمیونل کہتے ہیں تو پھر ہم ان کو کس طرح بیان کر سکیں گے یا کیا وہ کمیونل ہو بھی سکتے ہیں؟ ان دنوں جب ہم اپنے ملک کی آزادی کے لیے لڑ رہے تھے، کمیونلزم، سیکولرزم کے متضاد کے طور پر نہ تھا بلکہ یہ نیشنلزم کا متضاد تھا۔ ہر کوئی جو قوم پرستی کی مخالفت کرتا اس کو کمیونل قرار دیا جاتا تھا۔ اس لیے اگر کسی بھی طرح جناح کو کمیونل بیان کیا جا سکتا ہے تو وہ یہی پیمانہ ہے اور جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، جناح نے تقسیم کو اپنے عقائد کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایک سیاسی ہنگامی اقدام کے طور پر اختیار کیا تھا۔

پنڈت جواہر لال نہرو ایک طرح سے تقسیم کے ذمہ دار تھے کیونکہ وہ کیبنٹ مشن پلان سے خوش نہ تھے جو کہ ایک کمزور مرکز بناتا جس کے پاس صرف دفاع، خارجہ پالیسی اور مواصلات کے محکمے ہوتے اور باقی سارے اختیارات وفاق کی اکائی ریاستوں کے پاس ہوتے۔ لیکن نہرو اور سردار پٹیل اس اسکیم سے خوش نہ تھے اور جیسا کہ اپنی کتاب میں آزاد نے اشارہ کیا ہے۔ ۱۹۴۶ء میں کانگرس کا صدر منتخب ہونے کے بعد نہرو نے یہ بیان دیا کہ اگر ہو سکا تو کیبنٹ مشن پلان میں تبدیلی کر دی جائے گی۔ اس بات پر جناح برافروختہ ہو گئے کیونکہ مسلم لیگ نے یہ پلان منظور کر لیا تھا اور ۱۹۴۶ء خزاں کے انتخابات کے بعد ایک مخلوط حکومت بن چکی تھی۔

اس امر سے جناح کو مجبور ہونا پڑا کہ وہ تقسیم سے کم تر کسی بھی صورت سے سمجھوتہ نہ کریں۔ اس ضمن میں سب سے بڑے تقسیم کے ذمہ دار تو انگریز تھے جو کہ چاہتے تھے کہ ہندوستان تقسیم ہو تا کہ وہ پاکستان میں باآسانی اپنی سراغرسانی اور عسکری نوعیت کی بیس (base) بنا سکیں تا کہ اس انقلاب کی راہ روک سکیں جو اس وقت چین میں ایک یقینی حقیقت بن چکا تھا۔ نہرو متحدہ ہندوستان میں کبھی بھی اس طرح کی بیس بنانے کی اجازت نہ دیتے۔ لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے اپنی بیگم ایڈونیا کے توسط سے نہرو کو راضی کر لیا کہ وہ تقسیم کے منصوبے کی توثیق کر دیں۔ چنانچہ یہ نظر آتا ہے کہ جناح کو الگ رکھ کر انگریز اور نہرو بھی ملک کی تقسیم کے ذمہ دار تھے۔ میرے خیال میں تقسیم کی سب سے زیادہ ذمہ داری انگریزوں کے کندھے پر جاتی ہے۔ انہوں نے اس پیچیدہ صورتِ حال کو بہت ہوشیاری سے اپنے حق میں اس طرح چلایا کہ تقسیم ایک حقیقت بن گئی۔ تقسیم مولانا آزاد کے کہنے کے مطابق نہ تو ہندوستان کے مفاد میں تھی اور نہ ہی خود مسلمانوں کے مفاد میں۔

تقسیم کا حتمی نتیجہ یہ برآمد ہوا ہے کہ برصغیر کے مسلمان تین اکائیوں میں منقسم ہو گئے ہیں اور کشمیر کا مسئلہ بھی اسی المیے کا ایک نتیجہ ہے اور دونوں ملک اپنی فوجوں پر اربوں روپے خرچ کر رہے ہیں اور اب تو اس تنازعے کو دونوں ملکوں کے درمیان تازہ رکھنے کے لیے اتنے طاقتور مفاداتی گروہ بن چکے ہیں کہ ہر طرح کی بات چیت کی کوشش ناکام ہو جاتی ہے۔ اب تو واحد حل یہ ہے کہ جنوبی ایشیائی ریاستوں کی ایک کنفیڈریشن بنائی جائے جس میں کوئی ویزا نہ ہو اور کرنسی مشترک ہو۔ اگر یورپی ممالک ایک قابلِ عمل یونین بنا سکتے ہیں، باوجود اس حقیقت کے کہ وہ چالیس کی دہائی کے آخر تک ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے تھے، تو ہم جنوبی ایشیا میں ایسا کیوں نہیں کر سکتے؟

تقسیم کا درد ہمارے جگر سے پوچھو......!*

سیّد منصور آغا

اوڈلف ہٹلر نے اپنی خودنوشت سوانح *Mein Kampf* میں جھوٹ کا فلسفہ بیان کیا ہے جس کی وضاحت ان کے وزیرِ خارجہ 'جوزف گوبلز' نے ان الفاظ میں کی ہے:

> The English follow the principle that when one lies, one should lie big and stick to it. They keep up their lies, even at the risk of looking ridiculous.

یعنی "انگریز اس اصول پر عمل کرتے ہیں کہ جب کوئی جھوٹ بولے تو بڑا جھوٹ بولے اور پھر اس پر جما رہے۔ چنانچہ وہ جھوٹ پر جمے رہتے ہیں، چاہے وہ کتنا ہی مضحکہ خیز کیوں نہ لگے۔" گوبلز کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ جھوٹ بار بار دہرانے سے سچ بن جاتا ہے۔ ہٹلر نے اپنے فلسفے میں وضاحت کی ہے کہ بڑا جھوٹ لوگوں کی نفسیات میں اس طرح گھر کر جاتا ہے کہ اگر ان کے سامنے سچائی آتی ہے تو اس پر یقین کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ چنانچہ تقسیمِ ہند کے بارے میں بھی آدھا سچ اتنی مرتبہ اور اتنی شدت کے ساتھ دہرایا گیا کہ عوام اسی کو پورا سچ سمجھنے لگے۔

ہٹلر کا مشاہدہ یہ ہے کہ جھوٹ کو سچ بنا کر پیش کرنے میں یہودی اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ کاش آج ہٹلر زندہ ہوتا اور یہ دیکھتا کہ یہودی ذہنیت والے ہندوستان میں بھی کم نہیں ہیں۔ ان کے لیے یہودیوں کی فریب کاریوں میں بڑا سیاسی درس ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان میں ایک گروہ ایسا

* 'عالمی سہارا' (نئی دہلی)، ۵ ستمبر ۲۰۰۹ء

بھی ہے جو ہٹلر کا بھی عاشق ہے، ہر چند کہ ہٹلر یہودیوں کا جانی دشمن تھا۔

ہندوستان کی تقسیم کا المیہ ایک ایسا ہی تاریخی زخم ہے جس کو مفادِ خصوصی کے تحت مسخ کر کے اتنی بار دہرایا گیا کہ وہ مسخ شدہ سچ عوام کی نفسیات میں رچ بس گیا۔ آزادی کے بعد تقریباً نصف صدی تک انتہائی مجرمانہ ڈھٹائی کے ساتھ تقسیم کا الزام ایک منظم سازش کے تحت اقلیتی فرقے کے سر ڈال کر ان کو نکو بنایا جاتا رہا۔ اس دوران کوئی الیکشن ایسا نہیں گزرا جس میں تقسیمِ ہند کو موضوع بنا کر ہندو اکثریت کو مسلم اقلیت کے خلاف نہ بھڑکایا گیا ہو۔ لیکن تاریخ کا ایک خاصہ یہ ہوتا ہے کہ وہ دیر سویر اپنے حقیقی رنگ میں رونما ہوتی ہے۔ چنانچہ تقسیم کی سچائی تقسیم کے چھ دہائی بعد اب عوام کے سامنے آنے لگی ہے اور وہ بھی ایسے واسطوں سے جن سے ہرگز اس کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی۔ مجھے اس میں کوئی شک نظر نہیں آتا کہ اس حکمتِ عملی کا مقصد عظمت کے اس حصار کو منہدم کرنا ہے جو گاندھی کی شخصیت کے گرد کھڑا کر دیا گیا ہے۔ یہ حصار اس طبقۂ فکر کے لیے عار ہے جو گاندھی کے بجائے ساورکر کو اپنا آئیڈیل تصور کرتے ہیں۔

یہ محض اتفاق نہیں ہو سکتا کہ پہلے ہندوتوا کے سب سے بڑے مبلغ اور علمبردار لال کرشن ایڈوانی بعض قدیم مندروں کی تعمیرِ نو کے افتتاح کے لیے پاکستان جاتے ہیں، کراچی میں محمد علی جناح کے مزار پر حاضری دے کر یہ اعلان کرتے ہیں کہ جناح فرقہ پرست نہیں سیکولر تھے۔ پھر ان کی پارٹی کے اہم لیڈر، مفکر، مصنف جناح کی شخصیت کو اپنی نئی کتاب کا موضوع بناتے ہیں اور تقسیم کی تاریخ کا مطالعہ پیش کرتے ہوئے تسلیم کرتے ہیں کہ جناح تو ہندو۔مسلم اتحاد کے زبردست حامی اور متحدہ ہندوستان کی آزادی کے علمبردار تھے اور پھر آر۔ایس۔ایس کے سابق سرسنگھ چالک مسٹر کے۔ایس۔سدرشن بڑے ہی چونکا دینے والے انداز میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہندوستان کی تقسیم کے اصل ذمّے دار جناح نہیں کانگریس کی قیادت ہے۔

مسٹر سدرشن نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ جناح کے مسلم فرقہ پرستی مخالف اور 'سیکولر' ہونے کی تائید میں یاد دلایا کہ جناح نے خلافت تحریک کی مخالفت کی تھی۔ مسٹر جناح اس وقت تک کانگریس میں شامل تھے۔ سدرشن جی کہتے ہیں کہ کانگریس میں 'ان کی بات کسی نے نہیں سنی، جس سے دل برداشتہ ہو کر وہ کانگریس چھوڑ کر برطانیہ چلے گئے تھے۔' مسٹر سدرشن نے جناح کو ایک خوددار لیڈر قرار دیتے ہوئے کہا کہ ان کے ساتھ کانگریس کا رویہ اچھا نہیں تھا اور یاد دلایا جب مسٹر جناح

گاندھی جی سے ملنے ان کی قیام گاہ پر گئے تھے تو گاندھی جی نے ان کو ایک گھنٹے تک انتظار کرایا تھا۔ مسٹر سدرشن کہتے ہیں کہ اس رویّے سے جناح کی انا کو ٹھیس پہنچی تھی جس سے وہ دلبرداشتہ ہو گئے تھے۔'

مسٹر سدرشن کے اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اصل نشانہ کانگریس، اس کی قیادت اور خود گاندھی جی کی شخصیت ہے۔ تاریخ کا کوئی بھی طالب علم اس سچائی سے انکار نہیں کر سکتا کہ بشمول مہاتما گاندھی کانگریس لیڈروں کی بعض سیاسی حکمت عملیوں نے دانستہ یا نادانستہ ہندوستان کی تقسیم کی راہ ہموار کی تھی۔ ہمیں اس بات سے دلچسپی نہیں کہ جناح سیکولر تھے یا غیر سیکولر، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ پاکستان کے نام سے دنیا میں ایک نئے ملک کے وجود میں آ جانے میں خود مسٹر جناح کی تدبیروں کا کلیدی رول تھا۔ تقسیمِ ہند ایک اتنا بڑا تاریخی واقعہ ہے جس میں کسی ایک کردار کا نہیں بلکہ بہت سے کرداروں کا ہاتھ ہے۔ ہم کسی ایک واقعے کے حوالے سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ اس کی وجہ سے ملک تقسیم ہوا، البتہ اس ذہنی نہج کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جس کی وجہ سے یہ سانحہ رونما ہوا۔

اس وقت کانگریس دراصل تحریکِ آزادی کا نام تھا، جس میں ہر فکر و خیال کے لیڈر شامل تھے۔ ان میں قوم پرست بھی تھے، ہندو احیاء پرست بھی اور بائیں بازو کی فکر کے علمبردار بھی تھے۔ تحریکِ آزادی جس زور و شور سے اٹھی اور اس میں قوم پرستی کے ساتھ ہندو قوم پرستی بھی پنپی اور یہ ایک فطری بات تھی۔ اس سے ایک طرف جہاں تحریکِ آزادی کو تقویت حاصل ہوئی وہیں اقلیتوں، خصوصاً مسلم اقلیت میں عدم تحفظ کا احساس بھی پنپتا رہا۔ مسلمانوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ آزاد ہندوستان میں ان کی حیثیت مساوی باشندوں کی نہیں بلکہ ضمنی باشندوں کی ہوگی۔ چنانچہ آزاد ہندوستان میں اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ اور نئے نظام میں اقتدار میں حصے داری کا مطالبہ زور پکڑنے لگا۔ اجمالاً جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اپنے قول اور عمل سے کانگریس رہنما مسلم اقلیت کے ان اندیشوں کا تدارک کرنے میں ناکام رہے۔ ہندوؤں میں بجا طور پر یہ ولولہ تھا کہ تقریباً نو سو سال کی مسلمانوں کی حکمرانی اور دو سو سال کی انگریزوں کی غلامی کے بعد اب اقتدار ان کے ہاتھوں میں آنے والا ہے، تو مسلمانوں کو یہ صدمہ تھا کہ اب ہندوؤں کے زیرِ دست ہو کر رہنا پڑے گا۔ بقول جناب اے۔ ایم۔ خسرو (سابق وی۔ سی، اے۔ ایم۔ یو) ''مسلمانوں نے

آدابِ حکمرانی بھی سیکھے اور آدابِ غلامی بھی، مگر ایک جمہوری نظام میں ایک بڑی اکثریت کے ساتھ اقلیت کے طور طریقوں سے شناسائی حاصل نہیں کی۔ قصور دونوں کا تھا، اقتدار پر کلی طور پر قابض ہونے کی چاہ میں اکثرت فراخ دلی کے ساتھ اقلیتوں کے اندیشوں کے سدِباب کے لیے آمادہ نہیں ہوئی۔ جس کا نتیجہ تقسیم کی صورت میں سامنے آیا۔ اگر یہ کہا جائے غلط نہ ہوگا کہ ہر خاندان جو تقسیم ہوتا ہے اس کی یہی کہانی ہوتی ہے۔''

یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان کی اس تقسیم میں دراصل تقسیم کون ہوا تھا، ہندو یا مسلمان؟ میں نے یہ سوال اب سے کوئی ۴۵ سال پہلے اپنے دورِ طالب علمی میں اپنے سیاسیات کے ایک استاد سے کیا تھا جو آر۔ ایس۔ ایس سے وابستہ تھے اور انہوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ تقسیم کے نتیجے میں ہندو ایک خطے میں آگئے اور ان کی سیاسی طاقت میں اضافہ ہوا ہے جب کہ مسلمان تین خطوں میں تقسیم ہو گئے جس سے ان کی سیاسی طاقت کمزور ہو گئی ہے۔

اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ محمد علی جناح کو انگریزوں کی سرپرستی حاصل تھی تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ دراصل ہندوستان کی تقسیم میں ہندو احیاء پرستوں کا رول بھی کچھ کم اہم نہیں تھا جس کے نتیجے میں ہندوستان کے مسلمان تین حصوں میں تقسیم ہو گئے اور ہندو آبادی سمٹ کر ایک خطے میں آ گئی۔ جن مسلمانوں نے ہندوستان چھوڑ کر جانا گوارہ نہیں کیا ان کو آج بھی ہر سطح پر تعصب کا سامنا ہے۔ مسلسل ۵۰ سال تک مسلم کش فسادات کے ذریعے ان کی جان و مال اور ان کی معیشت کو تباہ کیا جاتا رہا اور ان کی توجہ کو مثبت کاموں سے ہٹایا جاتا رہا ہے۔ وہ زندگی کے ہر شعبے میں ابتری کی اس حالت کو پہنچ گئے ہیں جس کا اعتراف جسٹس راجندر سچر کمیٹی کی رپورٹ میں کیا گیا ہے۔

نیتوں کا حال تو خدا ہی جانتا ہے، مگر اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اس تقسیم کی بدولت سب سے زیادہ سیاسی، سماجی، معاشی اور معاشرتی تباہی کا سامنا مسلم اقلیت کو کرنا پڑا ہے۔ یہ کہنا صحیح ہے کہ محمد علی جناح اور ان کی مسلم لیگ کی ضد اور مطالبے کی بدولت ملک تقسیم ہوا۔ جناح ایک نئے ملک کے خالق ہونے کا فخر حاصل کر کے تاریخ میں امر ہونا چاہتے تھے، مگر دوسری طرف کانگریس میں بھی تقسیم کے حق میں نظریہ مقبول ہو رہا تھا۔ صنعتی برادری کا دباؤ تھا کہ مرکز مضبوط ہونا چاہیے۔ سردار پٹیل بھی اس کے حق میں تھے۔ ایک ایسا وفاقی ہندوستان جس میں مرکز کے پاس

صرف تین محکمے دفاع، خارجہ اور مواصلات رہیں اور ہر صوبے کو اپنی الگ کرنسی رکھنے کا بھی حق ہو، ملک کے فرقہ وارانہ مسئلے کا تو حل ہو سکتا تھا مگر اس صورت میں ایک ایسا ہندوستان معرض وجود میں نہیں آ سکتا تھا جو دنیا میں اپنا کوئی اہم مقام بنا سکے۔ نہرو نے جب کابینہ مشن سے فرار کی راہ اختیار کی تو ان کو بھی فکر متحدہ ہندوستان سے زیادہ مستحکم ہندوستان کی رہی ہوگی۔

اب جو صورتِ حال پیدا ہوئی اس میں کانگریس میں جناح کے نظریے کی تائید کرنے والے تو مل گئے، خود اپنی مسلم قیادت کے نظریے متحدہ ہندوستان کے تائید کرنے والے نہ رہے۔ کانگریس کے مسلم رہنماؤں میں سب سے اہم نام مولانا ابوالکلام آزاد کا ہے جو تادمِ آخر تقسیم کی مخالفت کرتے رہے۔ کانگریس کی موئد جمعیۃ علماء ہند کے رہنما بھی تقسیم کی مخالفت کرتے رہے۔ ہندو مہا سبھا پہلے ہی دو قومی نظریے اور آزاد ہندوستان میں ہندوؤں کی بالا دستی کے حق میں تھی۔ چنانچہ جن سنگھ کے بانی صدر شیاما پرساد مکھر جی، جو موجودہ بی۔ جے۔ پی کے سب سے اہم نظریہ ساز ہیں، وہ بھی نہ صرف ہندو۔ مسلم کی بنیاد پر ملک کی تقسیم کے حامی تھے، بلکہ ان کی ہی تحریک تھی جس کی بدولت پنجاب اور بنگال کی تقسیم کی نوبت آئی اور آسام کا مسلم اکثریتی ضلع سلہٹ پاکستان کے حصے میں آ گیا۔

ہر چند کہ مسلم لیگ نے مسلمانوں کے جذباتی استحصال کے لیے: 'پاکستان کا مطلب کیا، لا الہ الا اللہ' کا نعرہ بلند کیا تھا، مگر جناح خود کوئی مذہبی شخصیت نہیں تھے چنانچہ قیامِ پاکستان کے بعد انہوں نے یہ عندیہ ظاہر کیا تھا کہ پاکستان ایک سیکولر ریاست بنے۔ ہندوستان نے باضابطہ طور پر اپنے آئین میں غیر مذہبی بنیاد پر قانون کی حکمرانی (سیکولرازم) کو بطور نظریہ قبول کیا ہے۔ لیکن بعد کے واقعات نے یہ ظاہر کر دیا کہ کانگریس میں ایسے لیڈروں کا دبدبہ رہا جن کی بدولت بہت سے فیصلے ایسے ہوتے رہے جن کی بنا پر ملک کی سب سے بڑی اقلیت احساسِ محرومی کا شکار ہوتی رہی۔ قومی زبان کی حیثیت سے اردو رسم الخط کو نظر انداز کیا جانا، بابری مسجد میں مورتیوں کا رکھا جانا، اعلیٰ مناصب پر مسلمانوں کی تقرری میں 'احتیاط پسندی'، پسماندہ طبقوں کے لیے ریزرویشن میں محض مذہب کی بنیاد پر مسلم مستحقین پر دروازے بند کر دیئے جانے وغیرہ اور پھر سیاسی گلیاروں میں مسلم اقلیت کی تشویشات کو مسلسل نظر انداز کیا جانا، سیکولرازم کے حقیقی تقاضوں کا مذاق اڑاتا ہے۔ بابری مسجد کے انہدام کے بعد جب نرسمہا راؤ حکومت کے ایک سینئر مسلم وزیر سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ وہ

مستعفی ہو جائیں تو ان کے جواب نے ایک بڑی ہی تلخ حقیقت کو آشکارا کر دیا تھا۔ انہوں نے کہا تھا وہ مسلمانوں کے نمائندے کی حیثیت سے نہیں بلکہ کانگریس کے نمائندے کی حیثیت سے کابینہ میں شریک ہیں، استعفیٰ کیوں دیں؟' ان کا یہ جواب اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ سیکولر ہند میں بھلے ہی مسلمان لیڈر بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہو جائیں، مگر ان کی حیثیت مسلمانوں کے نمائندے کی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی اپنی شخصی خوبیاں ان کو بڑے بڑے منصبوں پر پہنچا دیتی ہیں۔

اب جو تقسیم کے محرکات پر نئی بحث چھڑی ہے اس کا سیاسی مقصد ابھی واضح نہیں، مگر جس طرح تقسیم کی تائید کے لیے جواہر لال نہرو اور مہاتما گاندھی کے رول کو اچھالا جا رہا ہے اس کا مقصد صاف نظر آتا ہے، مگر اس کوشش میں یہ ممکن نہیں کہ ہندو مہا سبھا کی صدر رامو درو نایک ساورکر اور شیاما پرساد مکھر جی اور خود سردار ولبھ بھائی پٹیل کا رول زیرِ بحث نہیں آئے گا۔ اس بحث سے اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ پچھلی چھ دہائیوں سے جس طرح تقسیم کا الزام مسلم اقلیت کے سر رکھ کر قوم کو ہندو مسلم میں بانٹا گیا ہے، وہ الزام ہلکا پڑ جائے گا۔

ایک بار پھر سرزمینِ ہند پر جناح کا جنم*

عزیز برنی

ہندوستان ایک جمہوری ملک ہے، جہاں اظہارِ رائے کی آزادی سب کو ہے۔ یہی دہائی دیتے ہوئے بھگوا بریگیڈ نے 'سیٹنک ورسز' لکھنے والے سلمان رشدی کو سر آنکھوں پر بٹھایا اور یہی ڈھنڈورا پیٹتے ہوئے 'لجا' اور 'دویکھنڈ تا' لکھنے والی تسلیمہ نسرین کو گلے لگایا۔ حالانکہ یہ واہیات کتابیں ہندوستانی معاشرے میں پڑھے جانے کے لائق بھی نہیں تھیں۔ دویکھنڈ تا میں تو تسلیمہ نسرین نے اپنی زندگی کی داستان کے بہانے سیکس بیچنے کی کوشش کی تھی، مگر جب اسی اظہارِ رائے کی آزادی کے حق کا استعمال کرتے ہوئے بھارتیہ جنتا پارٹی کے سینئر لیڈر جسونت سنگھ نے 'جناح، ہند۔ پارٹیشن۔ انڈی پینڈنس' میں ان تاریخی حقائق کو بیان کر ڈالا جنہیں وقت کی گرد میں دبانے کے لیے گزشتہ ۶۲ برسوں سے سنگھ پریوار جدوجہد کر رہا تھا تو ایک طوفان برپا ہو گیا۔ ایسا لگا سرزمینِ ہند پر ایک بار پھر جناح نے جنم لے لیا ہو، جس کی وجہ سے بھگوا بریگیڈ خوفزدہ ہو گیا اور اسے اپنے قدموں تلے سے زمین کھسکتی نظر آنے لگی۔ آناً فاناً جسونت سنگھ کو پارٹی سے نکالنے کا فیصلہ کر لیا گیا اور وہ بالشتیے جن کا قد جسونت سنگھ کے گھٹنوں کے برابر بھی نہیں ہے، انہیں تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے زہر اگلنے لگے۔ بہرحال یہ ان کا اندرونی معاملہ ہے۔ ہمیں نہ بھارتیہ جنتا پارٹی کے نظریات پر کچھ کہنا ہے۔ ویسے بھی مسلم دشمنی کے سوا سنگھ پریوار کا کیا کوئی اور نظریہ بھی ہے؟ یہ جاننے کے لیے باقاعدہ ایک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ قائم کرنے کی ضرورت پڑے گی۔ ظاہری طور پر تو اس کے سوا کچھ نظر آتا نہیں۔

---

* 'نئی سہر' (نئی دہلی)، ۵ ستمبر ۲۰۰۹ء

جسونت سنگھ کے پارٹی سے نکالے جانے، دھیرین کلکرنی کے بھارتیہ جنتا پارٹی کی تنگ نظری کی قلعی کھولنے یا ارون شوری کے ذریعے بھارتیہ جنتا پارٹی کے صدر راج ناتھ سنگھ کا مضحکہ اڑانے پر بھی ہمیں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں کہنا ہے تو صرف یہ کہ اظہارِ رائے کی آزادی کی دہائی دینے والوں کو اچانک یہ کیا ہو گیا؟ کیا جمہوریت سے، جمہوری قدروں سے ان کا اعتماد اٹھ گیا؟ ہاں، یہ جملہ لکھنے پر مجھ سے آپ یہ سوال ضرور کر سکتے ہیں کہ کیا واقعی کبھی سنگھ پریوار کو جمہوری قدروں پر اعتماد رہا بھی تھا؟ اور آپ کا یہ سوال مجھے اپنے الفاظ واپس لینے پر مجبور کر دے گا۔ اظہارِ رائے کی آزادی پر سنگھ پریوار کے طرزِ عمل کی ایک جھلک تو میں نے ۶ راگست کو بھارتیہ جنتا پارٹی کے روحِ رواں لال کرشن اڈوانی کی کتاب 'میرا وطن، میری زندگی' کے اردو ترجمے کی رونمائی کے وقت ہی دیکھ لی تھی۔ جب میری زبان سے نکلے چند جملے بھی سنگھ پریوار کو برداشت نہیں ہوئے۔ رسمِ اجرا کے موقع پر بحیثیت مہمان مقرر تقریر کرتے ہوئے میں نے جو پہلا جملہ ادا کیا وہ یہ تھا:

'ہاں، اس کتاب کے اردو ترجمے کی رسمِ اجرا کو ایک خوشگوار ہوا کا جھونکا قرار دیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ میرے لیے آج اس زمین سے پھول آئے ہیں، جہاں سے شول (کانٹے) آتے رہے ہیں۔' دراصل میرے استقبال کے لیے جس شخص کا انتخاب کیا گیا تھا، اس کا تعلق گجرات سے تھا اور برجستہ یہ جملہ میری زبان پر آ گیا۔ پروگرام میں شرکت کے وقت تک میں اڈوانی جی کی اس کتاب کے چند صفحات ہی (شاید دس سے بھی کم) پڑھ پایا تھا، لیکن مجھے وہ پیراگراف یاد رہ گیا تھا، جس میں مصنف نے تقسیمِ وطن کے دوران کراچی میں ہوئے ہندوؤں پر ظلم کی داستان بیان کی تھی۔ اسی واقعے کو اپنی تقریر کا مرکزی خیال بناتے ہوئے میں نے کہا کہ اڈوانی جی اچھی طرح سمجھتے ہوں گے کہ اقلیتوں پر ظلم کے کیا معنی ہیں، کیونکہ انہوں نے جو کچھ کراچی میں دیکھا اسے اپنے لفظوں میں لکھا ہے اور میں نے مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب 'انڈیا وِنس فریڈم' پڑھی ہے، جس میں انہوں نے مسلمانوں کی قتل و غارت گری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ 'دہلی کی گلیوں میں مسلمانوں کو کتوں اور بلیوں کی طرح کاٹ کر پھینک دیا گیا۔' یہ ماضی کی وہ کربناک یادیں ہیں، جنہیں اب ہمیں بھول جانا چاہیے۔ اقلیتوں پر ظلم اور ان کی بے بسی کو لال کرشن اڈوانی جی جیسے لوگ بخوبی سمجھتے ہیں لہٰذا ہندوستان میں اقلیتوں پر ہونے والے مظالم کا احساس انہیں ہونا

چاہیے، لہٰذا اب یہ سلسلہ بند ہونا چاہیے۔

ارادہ اس تقریر کو پھر سے بیان کرنے کا نہیں ہے، بس اس تقریر پر سامنے آئے ردِعمل کو چند جملوں میں سامنے رکھ کر سنگھ پریوار کی ذہنیت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ ۱۳راگست ۲۰۰۹ء کو لال کرشن ایڈوانی کی کتاب 'میرا وطن میری زندگی' کے حوالے سے 'پنجاب کیسری' کے صفحۂ اوّل پر جو خبر چھپی وہ اس طرح تھی:

'سنگھ مخالف ایڈوانی کا مہمان!

۱۳راگست ۲۰۰۹ء

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سنگھ پریوار اور بی۔ جے۔ پی کے درمیان ایک بار پھر جناح تنازع کی تیاری ہو رہی ہے۔ اس بار بھی تنازع کی شروعات لال کرشن ایڈوانی نے کی ہے۔ معاملہ ایڈوانی کی کتاب ''مائی کنٹری مائی لائف'' کے اردو ترجمے ''میرا وطن میری زندگی'' کی رسمِ اجرا کا ہے۔ ایڈوانی کے اس پروگرام میں اسٹیج پر بیٹھے مہمانوں سے متعلق تنازع بڑھ گیا ہے۔ اس شخص کے نشانے پر ہمیشہ سنگھ پریوار رہا ہے اور اس پر دو دن پہلے ہی ممبئی کے ایک سماجی کارکن کے ذریعے کیس دائر کیا گیا ہے۔ ایڈوانی کے پروگرام میں معروف مصنف عزیز برنی کو اسٹیج پر معقول مقام دیا گیا تھا۔ بھگوا پریوار اور بی۔ جے۔ پی کے درمیان تنازع کا ایشو عزیز برنی ہی ہیں۔ بھگوا بریگیڈ اس بات سے بھی ناراض ہے کہ اس پروگرام میں وندے ماترم بھی گایا نہیں گیا۔'

اس کے علاوہ نو بھارت کے نیٹ ایڈیشن میں بھی اسی طرح کے تاثرات دیکھنے کو ملے اور انٹرنیٹ کی مختلف ویب سائٹ پر سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے اس سے بھی سخت جملے۔ لیکن یہ سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ یہ تاثرات عزیز برنی کے بارے میں تھے، مگر جب ایسے ہی تاثرات جسونت سنگھ کے بارے میں دیکھنے کو ملے تو بات صرف مذہبی تعصب کی نہیں رہ جاتی، بلکہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سنگھ پریوار کی ذہنیت کیا ہے۔ وہ نہیں چاہتے کہ ہندوستان کی تاریخی سچائی منظرِ عام پر آئے۔ وہ نہیں چاہتے کہ سردار پٹیل نے وزیرِ داخلہ رہتے ہوئے مسلمانوں پر جو ظلم کیا وہ منظرِ عام پر آئے۔ وہ نہیں چاہتے کہ تقسیمِ وطن کے لیے جو جو بھی ذمّے دار تھے، ان سب کے چہرے سامنے آئیں۔ اس لیے کہ محمد علی جناح کو تقسیمِ وطن کا ذمّے دار قرار دے کر مسلمانوں کو نشانہ بنانے سے ان کا مقصد حل ہو جاتا ہے۔

نہیں حوالہ دینا چاہیے مجھے ۲۶/۱۱ کا، مگر کیا کریں مجبوری ہے۔ سچ بولنا اور لکھنا عادت جو ہے۔
کیوں نہیں چاہتے کچھ لوگ کہ ہیمنت کرکرے کی شہادت کی مکمل سچائی سامنے آئے؟ کیوں نہیں چاہتے کہ ہندوستان پر ہوئے اس دہشت گردانہ حملے میں کون کون شامل تھے، ان سب کے چہرے بے نقاب ہوں؟ دہشت برپا کرنے والوں کے بھی، دہشت برپا کرنے والوں کو وسائل مہیا کرانے والوں کے بھی، خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ اگر یہ پانی نشیب میں نہیں مرتا تو کسی کو بے چینی کیا ہے؟ کیوں ایک اجمل عامر قصاب کے مل جانے سے انہیں سارے مسائل کا حل نظر آنے لگتا ہے۔ میں کوئی موازنہ نہیں کر رہا ہوں۔ محمد علی جناح اور اجمل عامر قصاب کا موازنہ کیا بھی نہیں جاسکتا، مگر بات کو سمجھانے کے لیے کبھی کبھی بے میل مثالیں بھی سامنے رکھنی پڑ جاتی ہیں۔ جس طرح تقسیمِ وطن کی ذمّے داری محمد علی جناح پر عائد کرکے ایک خاص ذہنیت کے لوگوں کو لگا کہ ان کا مقصد حاصل ہو گیا اور اب مسلمانوں کو باآسانی موردِ الزام ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ ان پر ظلم کرنے کا ایک بہترین ہتھیار حاصل ہو جاتا ہے، اسی لیے قیامِ پاکستان کے لیے صرف اور صرف محمد علی جناح کو مجرم قرار دیتے رہے ہیں۔ اسی طرح اجمل عامر قصاب ۲۶/۱۱ کا اکلوتا مجرم ہے۔ ہمیں کوئی انکار نہیں اس کے مجرم ہونے پر۔ ہمیں کوئی انکار نہیں اس کے دہشت گرد ہونے پر۔ ہمیں کوئی ہمدردی نہیں پاکستان سے۔ ہمیں کوئی ضرورت نہیں پاکستان کی وکالت کرنے کی۔ حکومتِ ہند کو اجمل عامر قصاب اور پاکستان کے خلاف جتنے بھی ثبوت ملے ہیں، ان سب پر ہمیں بھی اتنا ہی یقین ہے جتنا حکومتِ ہند کو، مگر اس سوال پر ہائے توبہ کیوں کہ ہندوستان پر ہوئے اس دہشت گردانہ حملے میں ان دہشت گردوں کے علاوہ بھی کیا کوئی اور شامل ہے۔ اگر ہے تو ہندوستان کے تحفظ کے لیے اس کا پتہ لگایا جانا ضروری ہے۔ شہید ہیمنت کرکرے کی موت کی سچائی کیا ہے؟ اس کو سمجھنا کس حد تک ضروری ہے؟ اس کی وضاحت کے لیے شہید ہیمنت کرکرے کی بیوہ محترمہ کویتا کرکرے کی یومِ آزادی کے تعلق سے منعقد کی گئی تقریب میں تقریر کا یہ جملہ 'کہ دہشت گردوں کے ساتھ ساتھ بدعنوان سیاستدانوں کو بھی سزا ملنی چاہیے۔' کافی ہے۔
'بدعنوان سیاست دانوں کی وجہ سے ہی دہشت گردوں کو ملک میں دراندازی کرنے کا موقع ملا ہے اور تمام سیاستداں اس بات کے لیے منتخب کیے گئے ہیں کہ وہ ملک کی حفاظت کریں۔ وہ اپنی ذمّے داریوں کو کیوں نہیں نبھاتے؟ وہ پولیس افسران جنہوں نے حملوں کے دوران اپنی ذمّے

داریوں کے لیے راہِ فرار اختیار کی کیوں کر کرے، اشوک کا مٹے اور وجے سالسکر پر سوال اٹھائے‘
کیا یہ اشارہ نہیں ہے کہ صاف دہشت گرد دکھائی دینے والوں کے علاوہ کچھ سفید پوش بھی شک
کے دائرے سے باہر نہیں رکھے جاسکتے۔

بہر حال اس وقت ذکر صرف جسونت سنگھ اور ان کے ذریعے لکھی گئی محمد علی جناح پر کتاب پر
۶ اگست کو لال کرشن اڈوانی کی کتاب ’میرا وطن، میری زندگی‘ کی رسمِ اجرا کے بعد میں نے ان کی
کتاب پڑھنی شروع کی، مگر اس تقریب میں ایم۔ جے۔ اکبر کی تقریر میرے ذہن پر چھائی رہی،
جس طرح انہوں نے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے ہجوم کی موجودگی میں آیاتِ قرآنی کے
حوالے سے اسلام کو ایک ایسا مذہب جو جمہوری قدروں پر یقین رکھتا ہے، ثابت کیا، اس سے
میرے ذہن میں ان کا قد اور بھی بڑا ہوا۔ لہٰذا جب ان کی کتاب ’خون کے رشتے‘ میری نظر سے
گزری، جو انگریزوں کی غلامی سے تقسیمِ وطن تک کی داستان کو اپنے دامن میں سموئے ہے، پڑھنا
شروع کی۔ ابھی تقریباً ۱۵۰ صفحات ہی پڑھ پایا تھا کہ جسونت سنگھ کی کتاب ’جناح، ہند۔
پارٹیشن۔ انڈی پینڈنس‘ پر ہنگامہ ہوگیا۔ نایاب ہوگئی اس کتاب کی انگریزی اور ہندی میں دو
جلدیں حاصل کیں۔ ابھی میں بمشکل تمام اس کتاب کے ۱۰۰ صفحات ہی پڑھ پایا تھا کہ اس درمیان
رام منوہر لوہیا پر تقسیمِ وطن کے تعلق سے مست رام کپور کے ذریعے لکھی گئی کتاب ’رام منوہر لوہیا
رچناولی‘ بھی زیرِ مطالعہ رہی۔ مجھے حیرانی ہے کہ تقریباً ۶۰۰ صفحات پر مشتمل جسونت سنگھ کی کتاب کو
بھارتیہ جنتا پارٹی کے قدآور لیڈروں نے کس طرح چند گھنٹوں میں ہی پڑھ ڈالا اور ان ریاستوں
میں جہاں بھارتیہ جنتا پارٹی کی سرکاریں ہیں اس کتاب کی فروخت پر پابندی عائد کردی گئی۔ نیز
جسونت سنگھ کو پارٹی سے نکال بھی دیا گیا۔ ان کے پارٹی سے اخراج کے بعد جب میں اس کتاب
کے ۱۰۰ صفحات پڑھ چکا تو میں نے ان سے بات کی اور خواہش ظاہر کی کہ اس کا اردو ترجمہ میں
شائع کرنا چاہوں گا۔ انہوں نے اپنے پبلشر سے بات کرنے کے بعد مجھے بتانے کے لیے کہا۔ یہ
ایک الگ موضوع ہے، اس وقت حوالہ اس لیے کہ اتنی ضخیم کتاب کو آخر اتنے کم وقت میں کیسے پڑھ
لیا گیا اور یہ نتیجہ اخذ کرلیا گیا کہ اس کی فروخت پر پابندی لگائی جائے۔ اگر اس میں کچھ بھی غلط تھا،
تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر یا جانبدارانہ انداز میں پیش کیا گیا تھا تب بھارتیہ جنتا پارٹی کے پاس
موقع تھا کہ وہ اپنے قابل قلم کاروں سے اس کے رد میں حقائق کا حوالہ دیتے ہوئے مواد شائع

کرے۔ کتاب پر پابندی کو کس طرح حق بجانب قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہم نے اردو ترجمے کی بات اسی لیے سامنے رکھی تھی اور اب ہم اپنی ذمّے داری سمجھتے ہیں کہ قارئین کی خدمت میں اگر یہ مکمل کتاب نہیں تو کم ازم اس کے اہم اقتباسات ضرور پیش کیے جائیں۔ اس سلسلے میں آج کے مضمون کے ساتھ پیشِ خدمت ہیں صرف ایک حصے کے چند تراشے، اس کے بعد یہ سلسلہ قسط وار مضمون کی شکل میں روزنامہ 'راشٹریہ سہارا' میں جاری رہے گا۔ جہاں کتاب کے اہم اقتباسات بھی ہوں گے اور اس پر راقم الحروف کے تاثرات بھی:

'جو لوگ یہیں رہ گئے ان سے مسلسل نیچا دکھانے والے انداز میں دریافت کیا جاتا رہا "تم فی الواقع کہاں کے ہو؟" یہ مایوس، ٹھکرائے اور بچھڑے ہوئے لوگ اب ٹھیک ہی پوچھتے ہیں "کیا ہم اس اسلامی امت کا حصہ نہیں ہیں؟"

انتہائی تکلیف دہ انداز میں نہرو، پٹیل اور کانگریس پارٹی نے بھی اس تقسیم کو تسلیم کر لیا تھا اور جناح نے تو خیر خود ہی یہ راستہ منتخب کرنے کا مطالبہ رکھا تھا؟

کیوں اس شخص نے جو ۲۰ویں صدی کے اوّلین ۴۷ برسوں میں ہندوستان کی سیاسی قیادت کی پہلی صف میں کھڑا اتنا اہم کردار ادا کرتا رہا ہو، اس نے خود ہی کو اس ملک کے ایک کونے میں محدود کر لیا؟ ساتھ ہی یہ ہندو۔مسلم اتحاد کے اعلیٰ نظریات کا سفر بھی ہے۔ جناح کو ایک وقت ہندو۔مسلم اتحاد کی علامت مانا جاتا تھا، گوکھلے نے خود انہیں ہندو۔مسلم اتحاد کا سفیر کہا تھا اور آگے چل کر سروجنی نائیڈو نے بھی ان کی اسی صورت میں ستائش کی تھی۔ آخر کس تلاش، کس تقاضے نے جناح کو اپنا راستہ تبدیل کرنے کے لیے مجبور کر دیا اور وہی جناح، پھر کیوں ہندو۔مسلم علیحدگی کی خاص تجویز کے حامل اس خیال کی اہم آواز بن گئے، پاکستان کے خالق بنے؟

جناح کو اپنے ضمیر میں اتر کر تمام مذاہب کے تئیں وسیع القلب، سب

مذاہب کا احترام کرنے والا اور سیکولر مانا جاتا رہا تھا۔ ایسا شخص جو ہندوستان کے اتحاد کے لیے وقف ہو اور جسے وائسرائے لارڈ لینلیتھگو نے کانگریس سے بھی زیادہ کانگریسی سمجھا، تو پھر کیا ہوا، کیسے تقسیم جیسا تباہ کن واقعہ رونما ہوا؟ جبکہ ۱۹۴۰ء کی دہائی تک اس کا تصور بھی نہیں کیا گیا تھا اور تو اور ۱۹۴۶ء تک بھی اس کا کوئی واضح خاکہ ہی نہیں تھا۔ پھر کیسے اور کیوں 'ہندو۔مسلم اتحاد کا یہ سفیر' ایک وسیع القلب قانون داں ایک ہندوستانی قوم پرست محمد علی جناح آگے چل کر وائسرائے لارڈ ویول کے الفاظ میں 'فریکیسٹین مانسٹر' (بھیم آئسر) بن گئے اور اسی ملک اور سرزمین کو توڑا، جس نے اتنی فراخ دلی سے انہیں بسایا تھا۔

(صفحہ ۱۸)

جسونت کی تخلیق *

اے۔یو۔آصف

بی۔جے۔پی کے غیر آر۔ایس۔ایس پس منظر کے سب سے بڑے لیڈر اور حکومتی سطح پر خارجہ، داخلہ اور خزانہ جیسے اہم و غیر معمولی قلمدانوں کو سنبھالنے والے نیز جنتا پارٹی کے بکھرنے کے بعد ۱۹۸۰ء میں سابق بھارتیہ جن سنگھ کے رہنماؤں کے ساتھ بی۔جے۔پی کی بنیاد ڈالنے والے سابق فوجی افسر ۷۱ سالہ جسونت سنگھ کو ۱۹راگست ۲۰۰۹ء کو خود ان کی اپنی پارٹی سے بغیر کسی 'شوکاز نوٹس' کے شملہ میں ۲۰۰۹ء پارلیمانی انتخابات میں بی۔جے۔پی کی خراب کارکردگی پر ۱۹ تا ۲۱راگست کو بلائی گئی سہ روزہ 'چنتن بیٹھک' کے شروع ہونے سے قبل پارلیمانی بورڈ کی میٹنگ میں نکالنے کے فیصلے سے سنگھ پریوار میں ایک زلزلہ سا آ گیا ہے۔ اخبارات، ٹی۔وی چینل اور ویب سائٹوں پر جم کر بحث ہو رہی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس بحث میں سنگھ پریوار ہی نہیں بلکہ دیگر سیکولر کہلانے والی پارٹیوں کے مفکرین اور لیڈران بھی حصہ لے رہے ہیں۔

بی۔جے۔پی نے جسونت سنگھ کو پارٹی سے نکالنے کے لیے جو جواز پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب *Jinnah India-Partition-Independence* میں بانئ پاکستان محمد علی جناح کی تعریف اور ہندوستان کے اوّلین وزیر داخلہ سردار ولبھ بھائی پٹیل پر تنقید کی ہے جو کہ پارٹی کی آئیڈیالوجی کے خلاف ہے۔ بی۔جے۔پی صدر راج ناتھ سنگھ نے پارلیمانی بورڈ کے اس فیصلے کی اطلاع صبح ہی جسونت سنگھ کو فون پر دی جو کہ 'چنتن بیٹھک' میں شرکت کے لیے شملہ پہنچ چکے تھے۔ انہوں نے اس کے بعد ہی اخباری نمائندوں کو اس اہم فیصلے سے مطلع کیا۔ اس طرح ۲۰۰۹ء پارلیمانی انتخابات میں بی۔جے۔پی کی خراب کارکردگی پر بلائی گئی 'چنتن بیٹھک' کا

---

* 'عالمی سہارا' (نئی دہلی)، ۵ ستمبر ۲۰۰۹ء

فوکس خود بخود ہی تبدیل ہوگیا۔ ظاہر سی بات ہے کہ جسونت سنگھ نے اس اطلاع کے ملنے کے فوراً بعد ایک پریس کانفرنس بلائی اور اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ (قابلِ ذکر ہے کہ جسونت سنگھ نے ایک روز قبل ہی اپنی مذکورہ کتاب کو دہلی میں ریلیز کیا تھا۔ ۶۶۹ صفحات کی اس کتاب کی مقبولیت کا عالم یہ ہے کہ یہ فی الوقت 'نان فکشن' میں دس 'بیسٹ سیلر' کتابوں میں سرِفہرست گردانی جارہی ہے۔

جو سوالات سب سے اہم ہیں وہ یہ ہیں کہ آخر اس کتاب میں وہ کون سی باتیں ہیں جن سے بی۔ جے۔ پی، آر۔ ایس۔ ایس اور پورا سنگھ پریوار بوکھلا گیا ہے۔ ویسے یہ بات بھی میڈیا میں بار بار آرہی ہے کہ بی۔ جے۔ پی کے پارلیمانی بورڈ نے جسونت سنگھ کو پارٹی کی بنیادی رکنیت سے نکالنے کا فیصلہ کتاب کو بغیر پڑھے لیا ہے۔ بہر حال جو باتیں مبصرین کے مطابق، قابلِ اعتراض ہوسکتی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

جسونت سنگھ کے پارٹی سے اخراج سے چند گھنٹوں کے اندر ہی بی۔ جے۔ پی ترجمان روی شنکر پرساد نے میڈیا سے کہا کہ جسونت سنگھ کے ذریعے سردار پٹیل کا Portrayal یعنی تصویر کشی پارٹی کے Upset ہونے کی وجوہات میں سے ایک وجہ ہے۔ جسونت سنگھ نے صرف جناح کی تعریف ہی نہیں کی بلکہ تقسیمِ وطن کے لیے نہرو کے ساتھ سردار ولبھ بھائی پٹیل کو بھی ذمّے دار ٹھہرایا اور کتاب میں چند مقامات پر انہوں نے یہ بھی تحریر کیا کہ پٹیل کا مسلم کمیونٹی کے تئیں کیا نقطۂ نظر تھا۔

جسونت سنگھ نے واضح طور پر لکھا کہ 'پٹیل نے نہرو کے ساتھ اس غلط بات کو مانا کہ مسلمان ایک الگ قوم ہیں' اور اس کی اجازت دی کہ 'ہمارا ملک منقسم ہو جائے۔' انہوں نے یہ بھی لکھا کہ 'ہندوستان میں مسلمان بلاشبہ ایک مختلف مذہب کے ماننے والے ہیں لیکن یہ اس حد تک ہے کہ یہ لوگ نہ تو کسی مذہب کے مختلف Stock کے ہیں اور نہ ہی غیر ملکی Orgin کے ہیں۔'

انہوں نے آگے تحریر کیا کہ 'یہ سب کچھ اس بات میں پنہاں ہے کہ ایک غلط 'Minority syndrome' یعنی تقسیم کا 'Dry Rot' گڑھا گیا اور پھر اس نے بغیر رکے ہوئے متحد ہندوستان کے پورے ڈھانچے اور اس کے شاندار 'Edifice' کو Afflict کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جناح نے زور دیا کہ اس کا حل صرف تقسیم وطن میں ہے اور نہرو، پٹیل اور دیگر کانگریسیوں نے بھی اس سے بالآخر اتفاق کیا۔ اس طرح پاکستان وجود میں آ گیا۔'

اپنی مذکورہ کتاب میں جسونت سنگھ رقم طراز ہیں کہ 'ان کی (جناح کی) مخالفت ہندوؤں یا

ہندوازم سے نہیں تھی۔ بلکہ کانگریس سے تھی جسے وہ مسلم لیگ کی اصل سیاسی حریف جماعت مانتے تھے اور لیگ کو یہ صرف خود اپنی توسیع گردانتے تھے۔ انہوں نے ۱۹۴۶ء میں بنگال، بہار وغیرہ مقامات پر متعدد ہندو مسلم فسادات کروائے تاکہ مسلمانوں کے تحفظ کے معاملے میں کانگریس حکومتوں کی نااہلی ثابت ہو اور مسلمانوں کو لیگ میں شمولیت کی خاطر ڈرانے دھمکانے کے لیے 'ہندوراج' کا خوف دکھایا لیکن ان سے متعدد بار میں نے بات چیت میں انہیں شاید ہی کبھی ہندوؤں یا ہندوازم پر حملہ کرتے ہوئے پایا۔ ان کی مخالفت جو بعد میں بڑی حد تک نفرت میں بدل گئی، کانگریس قیادت پر ہی مرکوز رہی۔' سونت سنگھ کا اپنی کتاب میں یہ بھی کہنا ہے کہ 'ان سب باتوں میں مذہب کا رول پورے طور پر اتفاقی (Incidental) تھا۔ پاکستان نے تنہا انہیں سب کچھ دیا جو کہ ان کی شخصیت اور کریکٹر کو مطلوب تھا۔ اگر جناح پاکستان کے حصول کے لیے ضروری تھے تو پاکستان بھی جناح کے Fulfilment کے لیے لازمی تھا۔'

جسونت سنگھ کا یہ فقرہ کم معنی خیز نہیں ہے کہ 'بہر حال یہ بہت ہی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ قبل کے کچھ اشاروں کے باوجود ۱۹۳۹ء میں جنگِ عظیم کے شروع ہونے سے لے کر ۱۹۴۷ء میں تقسیمِ وطن کے درمیان انڈین نیشنل کانگریس کے لیڈروں میں عمومی طور پر حقیقت پسندی، دوراندیشی، مقصد اور ارادے کا فقدان رہا۔ جیسا کہ خود مولانا آزاد نے اپنی یادداشت میں لکھا ہے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہندوستانی فیڈریشن کو صرف تین معاملوں دفاع، خارجہ اور کمیونی کیشن سے نمٹنا چاہیے اور اس طرح حتی الامکان زیادہ سے زیادہ آٹونومی صوبوں کو دے دینا چاہیے۔ مولانا موصوف کے مطابق، گاندھی نے اس رائے کو مان لیا جبکہ سردار پٹیل اس پر راضی نہیں ہوئے۔'

جسونت سنگھ کی کتاب میں مذکورہ بالا اقتباسات ممکنہ طور پر بی۔ جے۔ پی اور پورے سنگھ پریوار کی برہمی کا سبب ہو سکتے ہیں لیکن بی۔ جے۔ پی کی جانب سے ابھی تک یہ وضاحت نہیں آئی ہے کہ آخر مذکورہ کتاب میں سردار پٹیل کا وہ کون سا حوالہ ہے جس نے بی۔ جے۔ پی کو تکلیف پہنچائی؟ یہ وہ سوال ہے جو کہ خود جسونت سنگھ اپنی سابقہ پارٹی سے پوچھ رہے ہیں۔ جسونت سنگھ نے شملہ سے واپسی پر دہلی میں نامہ نگاروں سے اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا کہ 'سردار پٹیل کا کتاب میں سات یا آٹھ بار تذکرہ ہے۔ مجھے نہیں معلوم کسی خاص جز نے پارٹی کو دکھی کیا۔ ان لوگوں نے ابھی تک اس کی وضاحت نہیں کی۔' انہوں نے یہ بھی کہا کہ کاش ان کے سابق رفقائے کار نے ان کی کتاب کو پڑھا ہوتا جو کہ

سردار پٹیل نہیں بلکہ کانگریس اور انگریزوں کے خلاف ہے، جو کہ تقسیمِ وطن کے ذمّے دار ہیں۔

جسونت سنگھ کو اس بات پر بھی بے حد افسوس ہے کہ ان کی کتاب پر ریاست گجرات، جہاں بی۔ جے۔ پی کی حکومت ہے، میں پابندی لگا دی گئی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جسونت سنگھ کے معاملے کو لے کر بات الجھتی جا رہی ہے۔ اٹل بہاری واجپائی اور ایل۔ کے۔ ایڈوانی کے مشیر کار کے طور پر خدمات انجام دینے والے سدھیندر کلکرنی، جو سنڈے ایکسپریس کے کالم نگار بھی ہیں، نے اپنے مضمون 'Jaswant Singh's graceless, baseless expulsion will haut BJP for long' (مورخہ ۲۲/اگست ۲۰۰۹ء) لکھ کر سب کو چونکا دیا ہے۔ اتنا ہی نہیں ایک دن بعد ۲۳/اگست کو لوگوں کو جس خبر نے مزید چونکایا وہ یہ تھی کہ سدھیندر کلکرنی نے بی۔ جے۔ پی سے اپنے تعلق کو توڑنے کا اعلان کر دیا ہے۔ کلکرنی کا شمار بی۔ جے۔ پی کے 'تھنک ٹینک' میں ہوتا ہے۔ تنظیمی طور پر تو بی۔ جے۔ پی نے اسے معمولی سی بات کہہ کر ٹال دیا ہے لیکن ایک دوسرے بڑے سنگھ پریوار آئیڈیالاگ بلبیر پونج نے انہیں ایک بہت ہی قیمتی رفیق، ایک تنظیمی آدمی اور اعلیٰ دماغ بتایا ہے۔ اسی طرح کی ایک خبر اور یہ ہے کہ اسی دوران جسونت سنگھ واجپائی سے ۲۳/اگست کو ان کی رہائش گاہ پر ملے اور گفت وشنید کی۔ ان دونوں کی ملاقات کو میڈیا میں بہت ہی اہمیت کی نگاہ سے دیکھا جا رہا ہے۔

قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ جب بی۔ جے۔ پی نے جسونت سنگھ کو پارٹی سے نکالنے کے لیے سردار پٹیل سے محبت کو بہانہ بنایا تب جسونت سنگھ نے یہ سوال اٹھا کر بی۔ جے۔ پی کو مشکل میں ڈال دیا کہ یہ وہی سردار پٹیل ہیں جنہوں نے آر۔ ایس۔ ایس پر گاندھی جی کی ہلاکت کے بعد پابندی لگادی تھی۔ فروری ۱۹۴۸ء میں آر۔ ایس۔ ایس کارکنان کو جیلوں میں ڈال دیا تھا۔ تب پھر وہ بی۔ جے۔ پی کے لیے Core یا ہیرو کیوں ہیں جب کہ انہوں نے مسلم لیگ پر کوئی پابندی نہیں لگائی تھی۔ بہر حال، دیکھنا یہ ہے کہ جسونت سنگھ کی یہ کتاب سنگھ پریوار اور پورے ملک میں مزید سیاسی اتھل پتھل لاتی ہے۔ سنگھ پریوار خصوصی طور پر آر۔ ایس۔ ایس کے لیے قابلِ اطمینان تو ہوسکتا ہے کہ جسونت سنگھ کے رخصت ہونے سے بی۔ جے۔ پی نے ایک غیر آر۔ ایس۔ ایس شخصیت سے نجات پالی لیکن اس کے سنگین نتائج بھی سامنے آسکتے ہیں۔

جناح کا جن بی۔ جے۔ پی کو لے ڈوبا*

نور اللہ خان

اگرچہ آر۔ایس۔ایس سربراہ موہن بھاگوت کا کہنا ہے کہ بی۔ جے۔ پی اپنی راکھ سے ہی ایک مضبوط پارٹی بن کر ابھرے گی، تاہم لگ ایسا رہا ہے کہ پارٹی کا موجودہ بحران اور اقتدار کی رسہ کشی ابھی کتنے دن اور چلے گی اس کا ابھی کچھ پتہ نہیں۔ اگرچہ آر۔ایس۔ایس سربراہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ بی۔ جے۔ پی کو صرف مشورہ ہی دے سکتے ہیں اور پارٹی کو چلانا خود بی۔ جے۔ پی کے لیڈروں کا کام ہے۔ تاہم گذشتہ چند دنوں میں جس طرح سے ایل۔ کے۔ ایڈوانی سے لے کر مرلی منوہر جوشی، سشما سوراج، ارون جیٹلی، راجناتھ سنگھ، اننت کمار جیسے چھوٹے بڑے سبھی لیڈر آر۔ایس۔ایس کے بڑے دربار میں بحران کے مسیحائی کے لیے حاضری دے رہے ہیں اور جس طرح موہن بھاگوت کے مشوروں کو 'آمنا وصدقنا' کہتے ہوئے ان پر عمل پیرا ہونے کی قسمیں کھائی جارہی ہیں، اس سے یہی لگ رہا ہے کہ پارٹی جو کہ کچھ عرصے سے آر۔ایس۔ایس کے حلقۂ اثر سے آزاد ہونے کی کوشش کرتی ہوئی لگ رہی تھی، وہ ایک بار پھر پوری طرح اپنے آپ کو دامے درمے سخنے آر۔ایس۔ایس کے کنٹرول کے سپرد کر چکی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ اپنے وجود کے ۳۰ سال بعد پارٹی آج بھی سیاسی اور انتظامی امور کے معاملے میں آر۔ایس۔ایس کی اتنی ہی محتاج ہے جتنی وہ ۳۰ سال قبل تھی۔

آر۔ایس۔ایس کے لیے بی۔ جے۔ پی کی لیڈرشپ میں تبدیلی کوئی بڑا مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ اس سلسلے میں دوسری صف کے لیڈروں کو اقتدار کی منتقلی کے بارے میں تو وہ پارٹی کی اعلیٰ

---

* 'عالمی سہارا' (نئی دہلی)، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۹ء

ترین قیادت کو گاہے بگاہے مشورے اور ہدایات دیتی ہی رہی ہے، تاہم فی الحال اس کی تشویش پارٹی کی کلیدی نظریاتی بنیاد ہندوتو سے ہے، جس سے گذشتہ کچھ برسوں کے دوران بی۔جے۔پی دور ہوتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی۔آر۔ایس۔ایس کو اس بات کا پورا یقین ہے کہ گذشتہ لوک سبھا انتخابات میں پارٹی کی ہار کی بنیادی وجہ پارٹی میں وسیع پیمانے پر پھیلی ڈسپلن شکنی اور لیڈروں کی آپسی رقابت، لڑائی ورسہ کشی رہی ہے۔آر۔ایس۔ایس چاہتی ہے کہ آئندہ تین ماہ کی مدت میں پارٹی اتفاقِ رائے سے اپنے لیڈر اور صدر کو منتخب کرنے کے ساتھ ہی ساتھ اپنے انتظامی ڈھانچے کی از سرِ نو تشکیل پر بھی پوری توجہ مرکوز کرے۔

دراصل بی۔جے۔پی اور آر۔ایس۔ایس کے قریبی روابط کے بارے میں تو کبھی بھی کسی کو کوئی شک نہیں رہا ہے، تاہم گذشتہ کچھ برسوں کے دوران دونوں کے تعلقات میں دوری اس بنا پر بھی آئی تھی، کیونکہ بی۔جے۔پی نے قومی سطح پر نہ صرف ایک سیاسی پارٹی کے طور پر ابھرنے کی کوشش کی تھی، بلکہ اس نے اپنی سماجی بنیاد کو توسیع دینے کے لیے ہندوتو کے نظریے سے بھی کچھ دوری برتنی شروع کر دی تھی۔پارٹی کو اس بات کا پوری طرح احساس ہو چکا تھا کہ مرکز میں حکمرانی و اقتدار تک پہنچنے کے لیے مخلوط حکومت و سمجھوتے کی سیاست بہت ضروری ہے۔اسی لیے اقتدار کی کرسی تک پہنچنے کی اس کی ہوس اور مخلوط سیاست کے تقاضوں کے تحت اسے ہندوتو کے اس کلیدی آر۔ایس۔ایس نظریے کو بھی ثانوی درجہ دینا پڑا تھا، جسے آر۔ایس۔ایس کے لیڈروں نے موقع پرستی کی سیاست کے تحت تنظیم کے Core نظریے سے جان بوجھ کر انحراف کرنے کی بی۔جے۔پی کی ایک کوشش سے تعبیر کیا تھا، جبکہ بی۔جے۔پی لیڈروں نے اس کا دفاع پارٹی کا ایک جدید چہرہ عوام کے سامنے پیش کرنے کی اپنی ایک کوشش کے تحت ایک ضروری سمجھوتے کی شکل میں ہی کیا تھا۔

آر۔ایس۔ایس سربراہ موہن بھاگوت نے واضح کر دیا ہے کہ اب تنظیم اس بات کا گہرائی سے جائزہ لے گی کہ آیا بی۔جے۔پی صحیح معنوں میں کس حد تک وہ کردار ادا کر سکی ہے جو آر۔ایس۔ایس نے اس کے لیے تجویز کیا تھا۔کیونکہ آر۔ایس۔ایس ہندوتو کے اپنے ایجنڈے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اب کوئی نئی پارٹی تو تشکیل دینے سے رہی، اس لیے اس کی یہی توقع ہے کہ فی الحال بی۔جے۔پی ہی اس کی انتخابی سیاست کے اصل چہرے کا کردار ادا کرتی رہے۔

چنانچہ مقصد کے حصول کے لیے پارٹی کو ایک ایسی پارٹی کی شکل میں اپنی تشکیلِ نو کرنی پڑے گی جو جدید افکار و نظریات کے ساتھ نوجوان ووٹرز کو اپنی طرف متوجہ و ملتفت کرنے کا ہنر رکھتی ہو۔ تاہم ایسا کرنا بھی ان حالات میں بے حد مشکل ہوگا، جبکہ اپنی انتظامی و نظریاتی بنیاد کے استحکام کے لیے اس کا تمام تر انحصار فی الحال آر۔ایس۔ایس کی بے ساکھیوں پر ہی ہو۔

اگر لیڈر شپ کا معاملہ باہمی صلاح مشورے اور رضامندی سے طے ہو جاتا ہے تو بھی بی۔جے۔پی کا یہ بحران فی الحال تھمنے والا نہیں ہے۔ پارٹی نے آر۔ایس۔ایس کو کھلے طور پر اپنے اندرونی معاملات میں دخل اندازی کی دعوت دے کر ایک طرح سے اپنے مستقبل پر پیچیدگی کی مہر لگا دی ہے۔ اس وقت بی۔جے۔پی دو گروپوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک گروپ چاہتا ہے کہ پارٹی آر۔ایس۔ایس کے کنٹرول میں رہے، جبکہ دوسرا گروپ اس کی مخالفت کر رہا ہے اور چاہتا ہے کہ پارٹی ایک آزاد لائحہ عمل اختیار کرے۔ پارٹی کے بہت سے ایسے لیڈران اور کارکنان بھی ہیں جن کو اس بات پر تشویش لاحق ہے کہ پارٹی کے اندرونی معاملات میں آر۔ایس۔ایس کی حالیہ دخل اندازی سے پارٹی کی ایک مستحکم پارٹی کے طور پر جو کہ اپنے معاملات خود طے کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، ابھرنے کی کوششوں پر بے حد خراب اثر پڑ سکتا ہے۔ موجودہ صورتِ حال شری واجپائی کے دورِ اقتدار سے ایک طرح سے بالکل برعکس ہے، جبکہ آر۔ایس۔ایس کی بی۔جے۔پی کے معاملات میں دخل اندازی کافی حد تک محدود کر دی گئی تھی۔ آج صورتِ حال یہ ہے کہ اس وقت پارٹی میں جانشینی کی جو جنگ جاری ہے اور اس میں جو مختلف گروپ ہیں، چاہے وہ باغیوں کا گروپ ہو یا آئندہ نسل کے لیڈروں کا گروپ، یہ سبھی گروپ فی الحال اس کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ آر۔ایس۔ایس تمام معاملات کو ان کی موافقت میں ہی طے کرے۔ یہی وجہ ہے کہ سابق وزیر ارون شوری جب پارٹی اور اس کے لیڈروں کے خلاف بولے تھے تو انہوں نے بھی پارٹی کے نظم و ضبط کو آر۔ایس۔ایس کے سپرد کیے جانے کی بات کی تھی، جبکہ مدھیہ پردیش کے پارٹی کے سینئر لیڈر سندر لال پٹوا نے ارون شوری کے خیالات کو ایک ایسے لیڈر کے خیالات کے طور پر رد کر دیا تھا، جسے اس بات کا علم ہی نہیں ہے کہ آر۔ایس۔ایس کیا ہے؟

دوسری جانب پارٹی سے خارج شدہ لیڈر جسونت سنگھ نے بھی آر۔ایس۔ایس کو ایک کٹر پنتھی تنظیم قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ وہ پارٹی کو باقاعدہ ہدایات جاری کرتی ہے۔ لیکن چونکہ پارٹی

لیڈر اپنے اختلافات خود سلجھانے سے قاصر ہیں، اس لیے آر۔ایس۔ایس ہی وہ واحد تنظیم ہے جو ان کے درمیان مصالحانہ رول ادا کرسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آر۔ایس۔ایس کے سربراہ موہن بھاگوت کو بھی بی۔جے۔پی کے موجودہ بحران کے پٹارے کے لیے دہلی آنا پڑا تھا اور بی۔جے۔پی کے سبھی اعلیٰ رہنما بھی آر۔ایس۔ایس کے ہیڈکوارٹرز کے مسلسل چکر لگاتے رہے تھے، جس سے ایک عام تاثر یہ بنا تھا کہ آر۔ایس۔ایس ہی پارٹی کی اصل آقا ہے۔

دراصل حقیقت یہ ہے کہ بی۔جے۔پی جو کہ ۹۰ء کی دہائی میں بابری مسجد کی شہادت اور ایل۔کے۔ایڈوانی کی رتھ یاترا کے تحت ملک کے طول وعرض میں ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کے ذریعے زبردست اکثریت کے ساتھ اقتدار میں آئی تھی اور پارلیمنٹ میں اس کے ممبران کی تعداد دو کے ہندسے سے چھلانگ لگا کر دوسو کے لگ بھگ ہوگئی تھی، فی الحال نہ صرف روبہ زوال ہے، بلکہ وہ جمہوری اقدار کے فقدان اور اٹل بہاری واجپائی جیسے قدآور رہنماؤں کی کمی کی مار بھی جھیل رہی ہے۔ اِدھر جسونت سنگھ کی جانب سے بھی ایڈوانی جی پر پے در پے حملے ایک ایسے وقت میں کیے گئے ہیں، جبکہ آر۔ایس۔ایس بھی ان کو مشورہ دے چکی تھی کہ وہ نئی نسل کے لیے اقتدار کی منتقلی میں مدد دیں، جس کا سیدھا سا مطلب ہوگا کہ اعلیٰ سطح پر پیدا ہونے والی رہنماؤں کی خلیج اب شاید کچھ مزید گہری ہوجائے۔

چونکہ ابھی تک دوسری صف کے لیڈروں کو اقتدار کی منتقلی کے منصوبے کو قطعی شکل نہیں دی جاسکی ہے، اس لیے بی۔جے۔پی کے مختلف سطحوں کے لیڈر فی الحال کافی غیر یقینی صورتِ حال سے دوچار ہیں اور اس بات کے کافی امکانات ہیں کہ پارٹی کے کنٹرول کے لیے ان کے درمیان جاری موجودہ جنگ اب شاید کچھ مزید شدت اختیار نہ کرلے۔ ادھر پارٹی کے صدر راج ناتھ سنگھ کے عہدے کی مدت بھی اس سال ختم ہونے جارہی ہے اور پارٹی کے لیڈروں کا یہ بھی کہنا ہے کہ شملہ میں منعقد کی جانے والی پارٹی کی 'چنتن بیٹھک' کا بھی، جس کی وسیع پیمانے پر تشہیر کی گئی تھی، کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوسکا ہے۔ اس میٹنگ کا زیادہ تر وقت جسونت سنگھ کے پارٹی سے اخراج اور انتخابات کے تجزیے سے متعلق ایک اندرونی دستاویز کے افشا ہوجانے جیسے امور پر تبادلۂ خیال میں ہی گزرا جو کہ بہت زیادہ معنی خیز نہیں رہا۔

جسونت سنگھ اور سدھیندر کلکرنی کے بعد اب ارون شوری نے بھی بغیر نام لیے ہوئے مرکزی

لیڈر ایل۔کے۔ایڈوانی، راج ناتھ سنگھ، نریندر مودی، ارون جیٹلی اور انت کمار جیسے تقریباً سبھی صفِ اوّل کے لیڈروں کو زبردست تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بی۔جے۔پی کو کچھ لوگوں نے اپنی ذاتی ملکیت و جائیداد بنالیا ہے اور اب پارٹی میں سوال اٹھانے یا اختلافِ رائے کو بھی ڈسپلن شکنی کے طور پر دیکھا جارہا ہے۔

ایک ٹی۔وی انٹرویو اور میڈیا کے ساتھ بات چیت میں ارون شوری نے بی۔جے۔پی کی اعلیٰ قیادت کو ہمپٹی ڈمپٹی اور Alice In Blunderland جیسے خطابات سے نوازتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ پارٹی کی مثال ایک کٹی پتنگ جیسی ہے جس کی نہ سمت کا پتہ ہے اور نہ مستقبل کا یقین۔ انہوں نے الزام عائد کیا ہے کہ پارٹی کے لیڈران فی الحال ایک دوسرے کو بچانے اور باہمی مدح سرائی میں لگے ہوئے ہیں۔

جہاں تک بی۔جے۔پی کا سوال ہے لوک سبھا انتخابات میں اسے کراری شکست کا سامنا کرنا پڑا ہے اور اس کے رہنما اب بھی اس غیر متوقع ہزیمت سے ابھر نہیں پائے ہیں۔ غالباً اسی لیے وہ اپنی اپنی انا اور عہدوں کو لے کر ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں۔ چونکہ ایل۔کے۔ایڈوانی اور راج ناتھ سنگھ دونوں لیڈروں کی ہی پارٹی قیادت سے رخصتی تقریباً طے ہے، اسی لیے دوسری صف کے لیڈروں میں جانشینی کی جنگ نے کچھ مزید شدت اختیار کرلی ہے، جو کہ ڈسپلن پر سب سے زیادہ زور دینے والی اس پارٹی کے لیے خودکشی کے ہی مترادف ہے۔

فی الحال بی جے پی شناخت کے جس بحران سے گزر رہی ہے وہ اس کے اندرونی تضادات کا ہی نتیجہ ہے اور بی۔جے۔پی کا یہ بحران اور اس کے گرد کستا ہوا آر۔ایس۔ایس کا شکنجہ، یہ دونوں صورتیں ہی ملک کے سیکولر و جمہوری نظام کے لیے ایک بہت بڑا چیلنج ہیں۔ انتخابات میں لگاتار دو شکستوں سے بی۔جے۔پی کو اب یہ بات سمجھ میں آ گئی ہے کہ ہندو ووٹ اور مستقل ووٹ بینک جیسی کوئی چیز ملک نہیں ہے اور وہ محض ایک مفروضہ ہی ہے۔

جناح: ہندو مسلم اتحاد کے سفیر تھے*

اے۔ یو۔ آصف

کسی بھی شخصیت کے تعلق سے وہ بات زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے جو ان کے ہم عصروں نے کہی ہو۔ اور ان تاثرات کو زرّیں حروف سے لکھا جاتا ہے جو کسی شخصیت کے عہد کے دانشوروں نے ظاہر کیے ہوں، اگر اس اصول وکلیہ کو تسلیم کریں تو قائداعظم محمد علی جناح کے تعلق سے جو باتیں ان کے ہم عصروں نے کہی تھیں وہ بہت سے لوگوں کو حیران کرنے والی ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے بلکہ ہندوپاک کی تقسیم کے بعد یہ پروپیگنڈہ کیا گیا تھا کہ محمد علی جناح ہندو مسلم اتحاد کے سخت مخالف تھے اور اسلامی مملکت قائم کرنا ان کی اوّلین ترجیح تھی جب کہ حقیقت اس کے بالکل برعکس تھی، جس کا انکشاف جسونت سنگھ نے اپنی تازہ تصنیف میں اس طور پر کیا ہے کہ محمد علی جناح فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے خلاف نہیں بلکہ ہندو مسلم اتحاد کے سفیر تھے۔ جسونت سنگھ نے یہ بات اپنی جانب سے نہیں کہی ہے بلکہ انھوں نے جدوجہدِ آزادی کے عظیم رہنماؤں اور محمد علی جناح کے ہم عصروں کے حوالے سے پیش کی ہے۔ عظیم مجاہدین آزادی گوپال کرشن گوکھلے، سروجنی نائیڈو اور بال گنگادھر تلک جیسے لیڈروں نے کھلے عام یہ کہا تھا کہ محمد علی جناح اس ملک کے عظیم سیکولر رہنما اور ہندو مسلم اتحاد کے امین و پاسبان ہیں، اسی کا اعتراف آر۔ایس۔ایس کے بعض لیڈران فی زمانہ بھی کر رہے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص فرقہ وارانہ ہم آہنگی کا علمبردار ہو اسے کس طرح تقسیمِ ہند کا اکیلے ذمّے دار قرار دیا جاسکتا ہے اور کیونکر اس شخص کی روشن کارکردگی پر خاک اُڑا کر ان کے ہم مذہب لوگوں کو نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھا جاسکتا ہے؟

---

* 'عالمی سہارا' (نئی دہلی)، ۱۲ستمبر ۲۰۰۹ء

تقسیمِ وطن سے قبل ہندوستان میں تین بڑی پارٹیاں موجود تھیں۔ان میں سے ایک کانگریس، دوسری مسلم لیگ اور تیسری ہندو مہا سبھا۔لیکن تقسیم کے بعد صورتِ حال میں قدرے تبدیلی آئی۔ اس کے علاوہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دوسری بہت سی پارٹیاں بنتی چلی گئیں۔۱۹۶۹ء میں تقسیمِ وطن سے قبل والی کانگریس اندرا گاندھی کی وزارتِ عظمیٰ کے زمانے میں سنڈی کیٹ اور انڈیکیٹ کو لے کر دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ایس نجلینگپا والی کانگریس (Cong-O) بھی آہستہ آہستہ ختم ہوگئی اور اس طرح اصل تنظیمی کانگریس دم توڑ گئی۔البتہ اندرا گاندھی والی کانگریس (آئی) آگے بڑھی اور بعد میں صرف کانگریس کے طور پر جانی جانے لگی۔یہ آج بھی زندہ ہے اور مرکز میں یو۔پی۔اے کی مخلوط حکومت کی قیادت کر رہی ہے۔فی الوقت اندرا گاندھی کی بہو سونیا گاندھی اس کی صدر ہیں۔

دوسری بڑی پارٹی مسلم لیگ، جس سے جسونت سنگھ کے مطابق کانگریس سے جھگڑے کے سبب ملک تقسیم ہوا اور پاکستان میں تقسیم کے بعد برسرِ اقتدار رہوئی اور ان دنوں بھی کسی نہ کسی شکل میں وہاں ایک بڑی سیاسی پارٹی کے طور پر زندہ ہے، جبکہ قائدِ ملت کہلانے والے محمد اسمٰعیلؒ نے ہندوستان میں مسلم لیگ کو الگ بنیادوں پر زندہ رکھا۔یہ اپنی اسی حریف کانگریس کے ساتھ پہلے کیرل اور پھر مرکز میں حکومت سازی میں شریک رہی۔ان دنوں بھی یہ مرکز میں کانگریس قیادت والی یو۔پی۔اے حکومت میں شامل ہے اور اس کے ای۔احمد فی الوقت منموہن سنگھ حکومت میں وزیرِ مملکت برائے ریلوے ہیں۔

تیسری پارٹی ہندو مہا سبھا کی کوئی قابلِ ذکر سیاسی حیثیت تو فی الوقت نہیں پائی جاتی، لیکن کہا جاتا ہے کہ اس کے صدر ڈاکٹر شیاما پرساد مکھر جی نے پنڈت جواہر لال نہرو کی آزادی کے بعد والی کابینہ میں انڈسٹری اور سپلائی کے وزیر کی حیثیت سے شمولیت اختیار کی تھی۔بعد ازاں نہرو۔لیاقت پیکٹ کو لے کر احتجاج کرتے ہوئے شیاما پرساد مکھر جی نے ۶ راپریل ۱۹۵۰ء کو وزارتی عہدے سے استعفیٰ دے دیا تھا اور اس کے ڈیڑھ سال بعد انہوں نے ۲۱ راکتوبر ۱۹۵۱ء کو آر۔ایس۔ایس کے آشیرواد سے بھارتیہ جن سنگھ کی بنیاد رکھی تھی۔

۱۹۵۲ء میں ہوئے اوّلین لوک سبھا انتخابات میں پہلی ہی بار بھارتیہ جن سنگھ کے تین افراد بشمول ڈاکٹر شیاما پرساد مکھر جی، ارکانِ پارلیمنٹ منتخب ہوگئے تھے۔۲۳ جون ۱۹۵۳ء کو

ڈاکٹر شیاما پرساد مکھر جی کے انتقال کے بعد ان کی قائم کردہ پارٹی کی باگ ڈور پنڈت دین دیال اپادھیائے، پروفیسر بلراج مدھوک، اٹل بہاری واجپائی اور چند دیگر لیڈروں نے سنبھالی۔ ۱۹۷۷ء میں جب جے۔ پرکاش نارائن کے آشیرواد سے متعدد غیر کانگریسی پارٹیوں نے جنتا پارٹی بنائی، تو جن سنگھ بھی اسی میں ضم ہوگئی۔ بعدازاں ۱۹۷۷ء میں جنتا پارٹی کے بکھرنے کے بعد بشمول جسونت سنگھ اس کے سابق قائدین و دیگر ہم خیال افراد نے بھارتیہ جنتا پارٹی (بی۔ جے۔ پی) کی بنیاد ڈالی۔ اٹل بہاری واجپائی، ڈاکٹر مرلی منوہر جوشی اور ایل۔ کے۔ ایڈوانی نے اس کی مختلف وقتوں میں سربراہی کی۔

ایڈوانی کو یہ کریڈٹ جاتا ہے کہ ان کے دور میں لوک سبھا میں بی۔ جے۔ پی کے ارکانِ پارلیمنٹ کی تعداد دو سے بڑھ کر اٹھاسی تک پہنچ گئی، جبکہ واجپائی کو یہ فخر حاصل ہے کہ انہوں نے تین بار ۱۹۹۶ء، ۱۹۹۸ء اور ۱۹۹۹ء میں بی۔ جے۔ پی کی قیادت والی مخلوط حکومت (این۔ ڈی۔ اے) کی سربراہی کی۔ اس طرح جب ۲۰۰۴ء میں بی۔ جے۔ پی پھر سے سب سے بڑی اپوزیشن پارٹی بن گئی، تو ایڈوانی نے صدارت کی کرسی سنبھالی، لیکن پاکستان کے سفر کے دوران محمد علی جناح کے مزار پر ایک سیکولر لیڈر کے طور پر ان کی تعریف کرنے کی بنا پر پارٹی کے اندر سخت تنقید کا نشانہ بنے اور استعفیٰ دیا، لیکن اس کے بعد بھی وہ لوک سبھا میں اپوزیشن لیڈر بنے رہے۔ پھر ۲۰۰۹ء میں پارلیمانی انتخابات کے دوران انہیں بی۔ جے۔ پی اور این۔ ڈی۔ اے کے وزارتِ عظمیٰ کے امیدوار کے طور پر پیش کیا گیا۔ ان انتخابات میں بی۔ جے۔ پی کی کارکردگی خراب ہونے کے سبب ایڈوانی نے اپوزیشن لیڈر کے طور پر استعفیٰ دے دیا، مگر پھر پارٹی کے اصرار پر اسے واپس بھی لے لیا۔

اس طرح ایڈوانی کی ازسرِنو بحیثیت اپوزیشن لیڈر واپسی بی۔ جے۔ پی کے متعدد لیڈروں کو اچھی نہیں لگی۔ چند ممتاز لیڈران نے احتجاج ہی نہیں کیا بلکہ پارٹی کی خراب کارکردگی کے جائزے بلکہ احتساب کے لیے 'چنتن بیٹھک' بلانے کا بھی مطالبہ کیا۔ ان لیڈروں میں سابق وزراء یشونت سنہا، جسونت سنگھ اور ارون شوری جیسے افراد شامل تھے۔

۱۸؍ اگست کو شملہ میں سہ روزہ 'چنتن بیٹھک' منعقد ہوئی، لیکن بی۔ جے۔ پی کی ۲۰۰۹ء انتخابات میں خراب کارکردگی کے بجائے اس بیٹھک کا اصل فوکس جسونت سنگھ پر اس لیے رہا،

کیونکہ انہوں نے تقسیمِ ہند پر لکھی اپنی کتاب 'جناح، انڈیا۔ پارٹیشن انڈیپنڈنس' میں اپنے حقیقی خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے محمد علی جناح کی جگہ پنڈت نہرو کے ساتھ ساتھ سردار ولبھ بھائی پٹیل کو بھی تقسیمِ ہند کے لیے ذمّے دار ٹھہرایا تھا۔ بہرحال ان کے اس تخلیقی کارنامے کے سبب ان کا پارٹی سے اخراج ہوگیا۔ اسی چنتن بیٹھک میں واجپائی اور ایڈوانی کے مشیر رہے سدھیندر کلکرنی نے جسونت کے اخراج پر صدائے حق بلند کرتے ہوئے بی۔ جے۔ پی سے استعفیٰ دیا۔ اس کے بعد ارون شوری بھی جسونت کے حق میں آ گئے۔

اسی دوران جسونت سنگھ نے ایڈوانی سے متعلق چند ایسے نکات کو چھیڑ دیا کہ جس کے سبب بحث طول پکڑتی چلی گئی۔ پھر یشونت سنہا اور سابق مشیر قومی سلامتی کونسل برجیش مشرا بھی میدان میں کود پڑے۔ ایڈوانی پر بات چھپانے اور سچائی کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کا الزام بھی لگایا گیا۔ اس طرح ایڈوانی کی پوزیشن کمزور ہوتی چلی گئی۔ بالآخر جب بی۔ جے۔ پی میں اندرونی خلفشار حد سے زیادہ بڑھ گیا تو آر۔ ایس۔ ایس کو بالواسطہ طور پر مداخلت کرنی پڑی اور اس کے سرسنگھ چالک موہن بھاگوت نے بی۔ جے۔ پی کی چنتن بیٹھک سے ایک روز قبل ایک نیوز چینل پر بی۔ جے۔ پی کے تعلق سے اظہارِ خیال کرتے ہوئے پارٹی قیادت میں Generational Change کی واضح طور پر ہدایت دے دی۔ یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ ارون شوری نے بھی ایک دوسرے نیوز چینل پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے یہ کہہ دیا تھا کہ آر۔ ایس۔ ایس کو بی۔ جے۔ پی کو ازسرِنو منظّم کرنا چاہیے۔

اس کے بعد سبھی لوگوں کی توجہ دہلی کے جھنڈے والان میں آر۔ ایس۔ ایس کے مرکز پر مرکوز ہوگئی اور دیکھا گیا کہ وہاں بی۔ جے۔ پی قیادت کے تمام اہم افراد کی پیشی ہوئی۔ ۲۸ راگست کو ایڈوانی بھی وہاں پہنچے اور موہن بھاگوت سے ڈیڑھ گھنٹے تک بات چیت کی۔ دریں اثنا موہن بھاگوت، سینئر بی۔ جے۔ پی لیڈر ڈاکٹر مرلی منوہر جوشی کے یہاں کھانے کی دعوت پر خود پہنچے اور ان سے مشورہ کیا۔ جھنڈے والان پہنچ کر بی۔ جے۔ پی کے جن لیڈروں نے بھاگوت سے ملاقات کی ان میں چار افراد یعنی سشما سوراج، ارون جیٹلی، وینکیا نائیڈو اور اننت کمار کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہ وہ افراد ہیں جن کا نام قیادت کے مختلف منصوبہ سازوں کے طور پر لیا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر انہی چار افراد میں سے فیصلہ ہونا ہے تو ممکن ہے کہ لوک سبھا میں اپوزیشن

لیڈر سشما سوراج، راجیہ سبھا میں اپوزیشن لیڈر وینکیا نائیڈو اور بی۔ جے۔ پی کے ممکنہ صدر ارون جیٹلی ہوں۔ فی الوقت لوک سبھا میں اپوزیشن لیڈر ایڈوانی، ڈپٹی لیڈر سشما سوراج اور راجیہ سبھا میں اپوزیشن لیڈر ارون جیٹلی ہیں۔ ان کے علاوہ ریاستی سطح پر چند دیگر لیڈروں پر بھی نظر رکھی جارہی ہے۔ اس ضمن میں جو اشارے مل رہے ہیں ان سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ اب مسٹر ایڈوانی بحیثیت اپوزیشن لیڈر پانچ برس کی مدت کار پوری نہیں کر پائیں گے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ رواں سال کے اختتام سے قبل ہی سبکدوش ہو جائیں۔ اسی طرح سالِ رواں کے آخر میں موجودہ پارٹی صدر راج ناتھ سنگھ کی مدتِ صدارت بھی ختم ہو رہی ہے۔

یہاں مسئلہ صرف اپوزیشن لیڈر اور صدارت ہی کا نہیں ہے، بلکہ ۲۰۰۹ء میں وزارتِ عظمیٰ کے آئندہ امیدوار کا بھی ہے۔ آر۔ ایس۔ ایس سر سنگھ چالک نے ڈاکٹر مرلی منوہر جوشی کی رہائش گاہ پر جا کر جس انداز میں ان سے خود ملاقات کی ہے اور کھانا کھایا ہے، اس سے ڈاکٹر جوشی کی خصوصی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس امکان کو ہرگز رد نہیں کیا جا سکتا کہ اگر ۲۰۰۹ء میں وزارتِ عظمیٰ کے آئندہ امیدوار کے انتخاب کی بات آئے گی تو ڈاکٹر جوشی شاید سب سے زیادہ پسندیدہ شخصیت بن کر ابھریں گے۔ ڈاکٹر جوشی برہمن بھی ہیں اور آر۔ ایس۔ ایس پس منظر بھی رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ واجپائی اور ایڈوانی کے مقابلے میں آر۔ ایس۔ ایس کی نظر میں فکری طور پر زیادہ بڑے آئیڈیالاگ بھی ہیں۔ انہوں نے ہندوتو کی فکر کو HRD وزیر کی حیثیت سے تعلیم کے شعبے میں بڑھانے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ نیز ان کے زمانے میں جامعہ ہمدرد کو اقلیتی کردار ملنے کے سبب بی۔ جے۔ پی مستقبل میں اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں میں اعتماد پیدا کرنے میں ان کا استعمال بھی کر سکتی ہے۔

بہرحال بی۔ جے۔ پی کے اندر قیادت میں ازسرِ نو جو بھی تبدیلی آئے، اتنا تو سبھی مانتے ہیں کہ جس طرح بی۔ جے۔ پی پر جناح کا جن حاوی ہوا ہے، اس سے جسونت سنگھ کے ساتھ ساتھ ایڈوانی اور کئی دیگر بڑے لیڈر بھی حاشیے پر آ گئے ہیں۔

تاریخ سے مکالمہ

پروفیسر مریدولہ مکھرجی

انٹرویو: زمان خان

پروفیسر مریدولہ مکھرجی ۱۹۵۰ء میں دہلی میں پیدا ہوئیں۔ جواہر لال نہرو یونیورسٹی (JNU) سے Ph.D کے بعد انہوں نے وہاں پڑھانا شروع کر دیا۔ وہ Centre for HIstorical Studies میں Modern History کی پروفیسر ہیں۔ وہ آجکل نہرو میوزیم لائبریری کی ڈائریکٹر بھی ہیں۔ ان کے خاوندان کے اپنے شعبہ کے استاد پروفیسر ادیتیا مکھرجی ہیں، جو خود بھی ایک مؤرخ ہیں۔

پروفیسر مریدولہ مکھرجی کی خاص دلچسپی 'آزادی کی جدوجہد اور کسان تحریک ہے'۔ ان کا تعلق Delhi Group of Historians سے ہے، جو پروفیسر بپن چندرا کی سربراہی میں تحریک آزادی پر کام کر رہا ہے۔ اس گروپ نے اب تک تقریباً دو ہزار گھنٹوں پر مشتمل لوگوں کے انٹرویو ریکارڈ کر لئے ہیں۔ ان کا ارادہ پاکستان میں بھی لوگوں کے انٹرویو ریکارڈ کرنے کا ہے۔ وہ ۲۰۰۱ء میں اپنی بہن پرفیسر سچیتا مہاجن اور بہنوئی پروفیسر بودھ کے ساتھ ورلڈ پنجابی کانگرس کی دعوت پر لاہور تشریف لائیں۔ اس موقع پر ان سے بات چیت کا خلاصہ آپ کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔

اس دورے کے دوران حقیقی تاریخ کے طالب علم کی حیثیت سے وہ تحریک آزادی کے بارے میں معلومات اکھٹی کرتی رہیں۔ وہ لاہور میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس نہیں کرتی تھیں کیونکہ ان کے والدین تقسیم سے پہلے لاہور ہی میں رہتے تھے اور ان کا بچپن لاہور کے قصے کہانیاں سنتے ہوئے گذرا۔

سوال: برائے مہربانی کچھ اپنے بارے میں بتائیے؟

جواب: میں ۱۹۵۰ء میں دہلی میں پیدا ہوئی۔ میرے والدین ۱۹۴۷ء میں ہجرت کر کے لاہور سے دہلی گئے تھے۔ میرے والد اور والدہ دونوں نے لاہور میں تعلیم حاصل کی اور وہ تقسیم کے وقت یہاں تاریخ کے شعبہ میں درس وتدریس میں مشغول تھے۔ میں نے اسکول، کالج اور یونیورسٹی کی تعلیم دہلی میں حاصل کی۔ میں نے جواہر لال نہرو یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی اور ۱۹۷۲ء سے میں

ج ای این یو میں تاریخ کے شعبہ سے منسلک ہوں۔
س: آپ کی تاریخ میں دلچسپی کیسے پیدا ہوئی؟ آپ نے یہ شعبہ خود چنا یا والدین نے آپ پر تھونپ دیا؟
ج: میرے خیال میں تاریخ میں میری ابتدائی دلچسپی میرے والد وی ڈی مہاجن V D Mahajan یا (Vidhia Dun Mahajan) کی وجہ سے پیدا ہوئی جنہوں نے پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے تاریخ میں ایم اے کیا تھا۔ انہیں تاریخ سے محبت تھی، گو تقسیم کے بعد انہوں نے تدریس کا شعبہ چھوڑ کر وکالت اختیار کر لی تھی مگر انہوں نے تاریخ نویسی نہیں چھوڑی اور کئی کتابیں لکھیں۔ میرے خیال میں میرا ابتدائی شوق میرے والدین کی تاریخ کے شعبہ سے دلچسپی کی وجہ سے پیدا ہوا۔ مگر اب میں یقیناً یہ کہوں گی کہ تاریخ تمام شعبوں کی ماں ہے۔ (Mother of all disciplines)۔ تاریخ کا علم معاشرہ، اور عصر حاضر کو سمجھنے کیلئے بہت ضروری ہے۔ بطور انسان ہمیں اپنی تاریخ کو جاننا چاہئے۔ ہمیں اس کا تجزیہ کرنا چاہئے۔ ہمیں اس کو معروضی طور پر جاننا چاہئے۔ ہمیں بغیر خوف اور لالچ کے اس کو جاننا چاہئے۔ مجھے اس بات کی بہت خوشی ہے کہ میں ایک مؤرخ ہوں۔
س: آپ کا پی ایچ ڈی کا تھیس کیا تھا؟
ج: میرا پی ایچ ڈی کا تھیس یا مقالہ پنجاب پر تھا۔ یہ پنجاب کے انگریزوں کے قبضہ میں آنے سے لے کر پنجاب کی زرعی اقتصادیات اور کسان تحریک کے بارے میں تھا۔ میں نے اس میں بیسویں صدی، تقریباً ۱۹۵۳ء تک اس کا مطالعہ کیا جب پٹیالہ تحریک کے ساتھ اس کا ایک دور ختم ہو گیا۔ میں نے اس بات پر کام کیا کہ انگریز حکومت کا پنجاب کی زراعت پر کیا اثر ہوا؟ انگریز کے آنے کے بعد زرعی تعلقات میں کیا تبدیلیاں آئیں۔ کس طرح پنجاب کی زراعت پر غلامی کی چھاپ لگی، نہریں کھودی گئیں، میں نے اس سارے تناظر میں اس کا مطالعہ کیا ہے۔

میرا حاصلِ مطالعہ یہ ہے کہ انگریزوں نے پنجاب کا زراعتی ڈھانچہ نو آبادیات میں بدل دیا اور پنجاب کی ترقی معکوس شروع ہو گئی۔

اسی طرح کے اثرات ہم نے ملک کے دوسرے حصوں میں بھی مشاہدہ کئے۔ جبری کمرشلائزیشن، قرضوں کے بوجھ میں اضافہ، کسان سے زمین کا چھن جانا، جاگیرداری کا بڑھنا، غربت میں

اضافہ اور کسان کے بوجھ میں اضافہ وغیرہ۔ پنجاب کا بھی یہی تجربہ تھا۔ اس سب کے باوجود انگریز نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ پنجاب وہ خطہ ہے جہاں سے فوجی بھرتی کئے جاتے ہیں وغیرہ وغیرہ یا یہ کہ وہ پنجاب پر بہت مہربان تھے، مالیہ بہت کم تھا۔ میری تحقیق کے مطابق یہ درست نہیں۔ اگر پنجاب، ۱۹۴۷ء تک بنگال کی سطح کا پسماندہ نہ بنا تو اس کی واحد وجہ یہ تھی کہ پنجاب میں انگریز ایک سو سال بعد آئے، اس لئے انہیں پنجاب کا استحصال کرنے کیلئے ایک سو سال سے کم عرصہ ملا، مگر پنجاب میں حالات کی تبدیلی کا رخ اسی سمت تھا۔

س: بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ پنجاب Grain bowl of India تھا؟

ج: یہ آزادی کے بعد ہوا۔ ہم انگریز کے دور میں زیادہ کمرشلائزیشن دیکھتے ہیں۔ کسانوں نے کھانے والی فصلوں، جنسوں کی بجائے بہت وسیع پیمانے پر کپاس پیدا کرنی شروع کر دی، خاص کر نہروں والے علاقوں میں جو کہ کپاس مہیا کرنے والے تھے۔ بہت بڑی کمپنیاں آ گئیں۔ ان کو زمینیں دی گئیں اور کینال کالونیز میں بڑی کمرشل کمپنیاں، بڑی جاگیردار بن گئیں۔ سو انگریز کے دور میں پنجاب کو کمرشلائزیشن کی طرف دھکیلا گیا جو کہ انگریز کے مفاد میں تھا۔ پھر کپاس کو برطانیہ اور دنیا کے دوسرے ممالک میں برآمد کیا گیا۔

ہندوستان میں سبز انقلاب جو وسط ساٹھ کی دہائی کے بعد سے جاری ہوا، یہ اس وقت ہوا جب پنجاب اور ہریانہ Granaries of India بن گئے۔ میرے خیال میں یہی عمل پاکستان میں بھی ہوا، مگر یہ آزادی کے بعد ہوا۔

س: کیا آپ کے مطالعہ میں مغربی پنجاب بھی شامل تھا؟

ج: میری تحقیق سارے پنجاب کے بارے میں ہے، میں نے پورے خطہ کا مطالعہ کیا ہے، جو ہندوستانی پنجاب ہے، ہریانہ ہے اور پاکستانی پنجاب ہے۔

س: آپ کی پاکستانی پنجاب کی دستاویزات تک رسائی کیسے ہوئی؟

ج: کیونکہ میں پاکستان نہیں آسکی اس لئے میں نے دوسرا بہترین راستہ چنا۔ میں انگلستان چلی گئی، وہاں انڈیا آفس لائبریری میں پنجاب کے بارے میں بہت ریکارڈ تھا۔ انیسویں صدی کے آخر سے لیکر پنجاب اسمبلی کی کارروائی کا ریکارڈ چھپا ہوا دستیاب ہے۔ سو کسی حد تک میں نے اپنی پاکستان نہ آنے کی کمی کا سدباب کر لیا مگر میں اس سے مطمئن نہیں ہوں۔ مجھے یہاں (پاکستانی

پنجاب) آنے کا بہت اشتیاق تھا۔ میں دہلی سے جو حاصل کرنا چاہتی تھی وہ حاصل کیا پھر میں نے اپنی کمی کو پورا کرنے کیلئے ڈسٹرکٹ دفتروں میں جا کر ضلعوں کا ریکارڈ دیکھا۔ میں پاکستان نہ آسکی کیونکہ اس وقت سکالرز کے لیے ایک دوسرے کے ملک میں جانے کے لئے حالات سازگار نہیں تھے۔ میں نے رسمی طور پر ویزا کیلئے درخوست نہ دی مگر میں نے دوستوں سے ضرور مشورہ کیا جن کا خیال تھا کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ وہ اجازت نہیں دیں گے۔

میرے مطالعہ کا ایک حصہ زرعی معیشت پر ہے۔ جس ایک نتیجہ پر میں پہنچی وہ یہ تھا کہ، خاص کر زیادہ تر مغربی پنجاب میں اور پنجاب کے شمال مغربی حصہ میں بہت بڑے جاگیردار تھے، جو درحقیقت مغربی بنگال کے جاگیرداروں سے بھی بڑے جاگیردار تھے اور وہ بہت ہی طاقت ور تھے۔ ان کے اپنے مزارعوں کے ساتھ، وہ جو کہتے ہیں قبائلی اور نسلی رشتے تھے۔ یہ وہ کالا سیاہ علاقہ تھا جہاں پر کوئی کسان تحریک نہیں تھی، کسی سیاسی جماعت کا اثر ورسوخ نہیں تھا۔ لوگ بہت ہی مشکل سے زندگی بسر کرتے تھے، زمین کا بہت ہی چھوٹا رقبہ تھا، مزارعوں کا، کسانوں کا سیاسی، اقتصادی انحصار ان بڑے جاگیرداروں پر تھا۔ میری ایک دلچسپی یہ تھی کہ معلوم کیا جائے کہ اس پنجاب میں کس قسم کی تبدیلی آئی۔ آزادی کے بعد کے پاکستان میں جاگیرداری کس حد تک ختم ہوگئی اور کس حد تک زرعی اصلاحات کی گئیں وغیرہ وغیرہ۔

وہ دوسری چیز جس پر میں نے اپنے مطالعہ کے دوران زیادہ توجہ دی وہ سیاسی تحریکیں تھیں، خاص کر کسانوں کی تحریک، جو کہ ہندوستانی پنجاب کا اب حصہ ہے اور کچھ اب پاکستانی پنجاب کا حصہ ہے۔ لاہور ضلع میں بہت متحرک کسان تحریک تھی۔ ۱۹۳۸ء میں پنجاب اسمبلی کے سامنے (جس سے پانچ سو گز کے قریب میں اس وقت بیٹھی ہوں) بہت مشہور کسان مورچہ لگا، جس میں سارے پنجاب، خاص کر لاہور کے کسانوں نے نو ماہ تک مسلسل گرفتاریاں پیش کیں۔ یہ میرے لئے تاریخی واقعات کا زندہ ہونا ہے، جس کے بارے میں میں نے تحقیق کی اور لکھا اور اب میں جسمانی طور پر اس جگہ موجود ہوں۔ اس وقت جس چیز کا میں نے مطالعہ کیا وہ پنجاب میں آزادی کی جدوجہد اور کسان تحریک تھی، اس نے کیا شکل اختیار کی۔ کمیونسٹ پارٹی، کمیونسٹ سوشلسٹ پارٹی، اکالی پارٹی، ان سب نے کسانوں میں کیسے کام کیا۔ ان پارٹیوں کے آپس میں کیسے تعلقات تھے؟ میں اس نتیجہ پر پہنچی کہ کسان تحریک اور جدوجہد آزادی میں بہت قریبی رشتہ

تھا۔ بہت سارے لوگ جو کسان فرنٹ پر متحرک تھے وہ دراصل آزادی کی جدوجہد میں سے نکلے تھے۔ دراصل پہلی لہرا کالی تحریک تھی جس میں سے بہت سارے سکھ کسان رہنما پیدا ہوئے۔ پھر 'غدر تحریک' تھی۔'غدر تحریک' میں سے بہت سارے لوگ نکلے، جنہوں نے بطور کمیونسٹ اور کانگرس سوشلسٹ کے بہت نام کمایا، پھر یہ لوگ دیہاتوں میں کسانوں کو متحرک کرنے چلے گئے۔ میں اس نتیجہ پر پہنچی ہوں کہ کمیونسٹ تحریک، کسان تحریک اور آزادی کی جدوجہد میں بہت ہی گہرا قریبی رشتہ تھا۔

میری دلچسپی کا دائرہ پھیل گیا۔ ایک ہی وقت میں میں جو کام پنجاب پر کر رہی ہوں، اپنے یونیورسٹی کے ساتھیوں اور اپنے استاد بپن چندرا کی سربراہی میں آزادی کی تحریک پر کر رہی ہوں۔ اس گروپ میں میری بہن سچیتا (جو کہ اس وقت میرے ساتھ بیٹھی ہے) بھی ہے۔ ہم آزادی کی جدوجہد کے ایک پراجیکٹ پر کام کر رہے ہیں۔ جس میں oral history پر بہت وسیع پیمانے پر انحصار ہے۔ ہمارا مقصد، جس میں میں سمجھتی ہوں کہ ہم بہت حد تک کامیاب ہوئے، وہ سارے ہندوستان میں جا کر سیاسی پارٹیوں کے عام ورکروں کا آزادی کے تجربات کے تناظر میں انٹرویو ریکارڈ کرنا تھا۔ ہم گاؤں، چھوٹے قصبوں اور ہندوستان کے بڑے شہروں میں گئے، ہم کیرالہ، گجرات، آندرا، پنجاب، اتر پردیش گئے اور گاندھی وادیوں، کمیونسٹوں، کانگرسی، سوشلسٹ، نہرو وادی اور سبھاش چندر کے ماننے والوں، سبھی لوگ جنہوں نے کسی بھی سطح پر آزادی کی تحریک میں حصہ لیا کو انٹرویو کیا۔ ہم نے ایسے لوگوں کو بھی انٹرویو کیا جو نوکر شاہی میں تھے، جیسے ICS، کچھ ان میں مسلم لیگ میں بھی رہے تھے۔ آزادی کی جدوجہد میں متحرک رہنے والے تمام لوگ۔ ہمارے پاس تقریباً دو ہزار گھنٹوں پر مشتمل انٹرویوز کی ریکارڈنگ ہے جس میں سے زیادہ تر کو ہم ضبطِ تحریر میں لے آئے ہیں اور اب وہ سکالرز کیلئے دستیاب ہے۔

س: آپ کن نتائج پر پہنچیں؟

ج: یہ بہت بڑا پراجیکٹ ہے، ہم نے بہت کچھ لکھا اور ابھی بہت کچھ لکھ رہے ہیں۔ یہ بہت ہی مشکل کام ہے۔ جیسے کہ آج ہم لاہور میں لوگ ڈھونڈ رہے ہیں جن کا انٹرویو کیا جا سکے۔ میری نظر میں یہ بہت دلچسپ ہوگا اگر ہم اس پر پاکستان میں بھی انہی خطوط پر کام کریں۔ آج ہم کچھ پرانے کمیونسٹوں سے ملے۔ ہم ان سے بات چیت کرنا چاہیں گے۔ ہم کچھ پرانے ICS/افسران سے

بھی بات کرنا چاہیں گے۔

ایک بات جو ہم نے محسوس کی وہ یہ کہ نچلی سطح پر، عام کارکنوں کی سطح پر، گاؤں اور محلّہ میں گاندھی وادی، کمیونسٹوں اور کانگرس سوشلسٹ کارکنوں میں بہت شدید اختلاف نہیں تھا۔ تمام سیاسی کارکنوں میں بہت کچھ مشترکہ تھا، ایک دوسرے کی مدد کرتے تھے، اکٹھے کام کرتے تھے۔ مل جل کر کام کرتے تھے، ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ نظریاتی اختلاف کا ہرگز یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ کاٹیں۔ جب کمیونسٹ پارٹی نے ۱۹۴۱ء میں 'عوامی جنگ' کا نعرہ لگایا اور کہا کہ عوامی تحریک میں شمولیت نہ کرو، پھر ان کے رویہ میں شاید کچھ تبدیلی آ گئی۔ لیکن ہم نے کمیونسٹ پارٹی کے جن عام کارکنوں سے بات کی، ان کی اکثریت نے یہ کہا کہ ان کی نظر میں آزادی کی تحریک میں شمولیت نہ کرنے کی لائین درست نہ تھی۔ درحقیقت کارکنوں کی اکثریت نے آزادی کی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور کسی قربانی سے دریغ نہیں کیا۔ گو بعد میں جب پارٹی نے سختی کی تو وہ پیچھے ہٹ گئے۔ ہم نے یہ دیکھا کہ مختلف سیاسی نقطہ نظر رکھنے والے لوگ اکٹھے کام کرتے تھے۔ ان کو اس بات کا ادراک تھا کہ سیاسی نقطہ نظر کے اختلاف کے باوجود وہ آزادی کی تحریک میں مل کر حصہ لے سکتے ہیں۔

ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نچلی سطح پر عوامی کارکنوں میں سیاسی عمل کی سمجھ بوجھ بہت ہی عمدہ تھی۔ ان کو معلوم تھا کہ ان کی کالونیل سیاسی حکومت کیا کر رہی ہے، تحریک آزادی کی نیچر کیا ہے اور وہ کس طریقہ سے انگریزوں کے خلاف لڑ رہے تھے۔ وہ گاندھی کے، پی سی جوشی یا راندھوے کے یا جے پرکاش نرائین کے اندھے مقلد نہیں تھے۔ وہ بہت ہی عمدہ، ایماندار اور وفادار کارکن تھے۔

ہم نے کسی سے کرپشن، انحطاط، اقتدار کی ہوس کا ذکر نہیں سنا جس کا بعد میں بہت چرچا سنا گیا اور، جو کہ آزادی کی بعد کی سیاست میں عام ہے۔ دونوں ملکوں (ہندوستان اور پاکستان) میں، یہ برائیاں، آزادی سے پہلے نہیں تھیں۔ لوگ درحقیقت سیاست میں اس لئے تھے کہ وہ جدوجہد کر رہے تھے، یقیناً آزادی کی جدوجہد ان کیلئے بہت عزیز تھی اور وہ تہہ دل سے اس میں شریک تھے۔ انہوں نے ہر چیز کی قربانی دی، سب کچھ چھوڑ دیا۔ تیاگ دیا، انہوں نے اپنی نوکریاں چھوڑ دیں، کاروبار ختم کر لئے، اپنے خاندانی مفادات اور بچوں کی تعلیم کو پس پشت ڈال

دیا۔

ایک بہت ہی دلچسپ بات جو تحریک آزادی میں دیکھنے میں آئی وہ اعلیٰ قیادت اور عام کارکنوں کے درمیان تعلقات تھے، خاص کر کانگرس میں، یہ تعلقات بہت ہی صحت مند تھے۔ ان میں اعلیٰ اور ادنیٰ، بڑے اور چھوٹے، افسر اور ملازم، ماتحت اور آقا کا کسی قسم کا تصور نہیں تھا۔ سب برابر کے ساتھی تھے۔ ان کا رشتہ بہت ہی متحرک تھا اور وہ آپس کے تعلقات باہمی اعتماد پر مبنی تھے۔ ایک عام کارکن گاندھی کے پاس براہ راست جاسکتا تھا اور اس سے بات کرسکتا تھا۔ وہ گاندھی کو براہ راست خط لکھ سکتا تھا۔ گاندھی کو ہندوستانی معاشرے کے حالات کا کیسے صحیح علم ہوتا تھا؟ کیونکہ وہ کانگرس پارٹی کے عام کارکنوں سے براہ راست رابطہ میں تھے اور گاندھی کے ان کے ساتھ بہت گہرے تعلقات تھے۔ گاندھی ہر کسی سے بات چیت کرتے تھے، کمیونسٹ، جو کہ اس سے اختلاف کرتے تھے، گاندھی کے اپنے ماننے والے، اوپر سے لیکر نیچے تک، وہ سب کے ساتھ مسلسل مکالمہ کرتے تھے۔ یہ ایک چیز ہماری زبانی تاریخ (Oral history) میں ہمارے مشاہدہ میں آئی۔ یہ ایک حقیقت ہے جو آپ کو روائتی تاریخ کی کتب، اخبارات اور پرانی دستاویزات میں نہیں ملے گی۔

س: آپ کے گروپ کا کیا نام ہے؟

ج: JNU Group of Historians یہ ایک پراجیکٹ ہے، ہمیں Council for Social Science Research, Indian Council for HIstorical Research اور JNU نے فنڈز دیئے۔ اکثر ہم اپنی جیبوں سے پیسے خرچ کرتے ہیں کیونکہ سرکار کی مالی امداد بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اور ہمارے دوست، گاؤں میں سیاسی لوگ، خاص کر ہم جب بڑے شہروں سے گاؤں میں تحقیق کیلئے جاتے ہیں تو مقامی لوگ ہمارا بہت خیال رکھتے ہیں، ہمیں لوگ اپنے گھروں میں رکھتے ہیں۔ ہمارا یہ تجربہ ہے کہ ایک دفعہ آپ بڑے شہر سے باہر ہوں تو لوگ آپ کا بہت خیال رکھتے ہیں۔

س: کیا سرکاری مالی امداد آپ کی تحقیق پر اثر انداز نہیں ہوتی؟

ج: سرکاری مالی امداد اور تحقیق کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ میں آپ کو بتاؤں کہ اب تک ہندوستان میں مالی امداد غیر نظریاتی بنیاد پر دی جاتی ہے۔

س: آپ کے گروپ کی اب کیا دلچسپی ہے؟

ج: تحریک آزادی پر کام کرنے کے بعد، چار پانچ سال سے ہماری دلچسپی آزادی کے بعد کے دور میں ہوگئی ہے۔ کوئی ایک سال پہلے Penguin نے ہماری کتاب India after Independence from 1947-2000 چھاپی ہے۔ یہ ہماری ہندوستان کی آزادی کی کتابی لڑی کا ہی ایک حصہ ہے، جس میں ہم نے اداروں کے مسئلہ کے بارے میں، پارٹیوں میں ادارہ سازی کے نہ ہونے پر، پارٹی ڈھانچہ کی عدم موجودگی کے اثرات اور مسائل پر، بحث کی ہے۔ اسی مسئلہ کو ہم آجکل دیکھ رہے ہیں۔ ہم اس مسئلہ کو بطور مؤرخ دیکھ رہے ہیں۔ اور میرا یقین ہے کہ یہ پاکستان کے بارے میں بھی درست ہوگا۔ ہم اپنے معاشروں کی تاریخ کو سمجھے بغیر، خاص کر آزادی سے پہلے کی سوسالہ تاریخ کو سمجھے بغیر، موجودہ معاشرہ کو نہیں سمجھ سکتے، کیونکہ یہ ہی وہ وقت تھا جب سیاسی عمل، اور سماجی عمل، تشکیل پا رہا تھا اور اس عرصہ میں بنیادی سیاسی اور سماجی ڈھانچہ بن رہا تھا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مطالعہ سے ہم نے بطور مؤرخ بہت کچھ سیکھا۔ غلامی کے دور سے ہمیں بعد از آزادی کے ہندوستان کو دیکھنا چاہئے اور اس کتاب میں اسی بات کو دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

س: آپ نے تعلقات کی بات کی ہے، پارٹی قیادت اور کارکنوں کے درمیان رویوں کی بات کی ہے، میں شاید غلط ہوں لیکن آج کی صورت حال میں میں اپنے ذاتی تجربے سے یہ بات کہہ سکتا ہوں کہ اب رویے مختلف ہو گئے ہیں؟

ج:۔ بالکل درست۔

س:۔ یہ کیسے اور کیوں کر ہوا؟

ج:۔ میرے خیال میں ہندوستان میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ، یہ ایک پارٹی جو کہ آزادی کی جنگ لڑ رہی تھی، آزادی کیلئے جدوجہد کر رہی تھی، اس کے کردار میں تبدیلی آ گئی۔ وہ ایک حکومتی پارٹی بن گئی، پارٹی کے اندر برسراقتدار لوگوں میں کشمکش شروع ہوگئی، برسراقتدار لوگوں کے خلاف جدوجہد شروع ہوگئی، دراصل جب آپ کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور آپ اقتدار میں آ جاتے ہیں تو یہ ایک اٹل امر ہے جسے آپ تبدیل نہیں کر سکتے۔ آپ برسراقتدار طبقات کی ساری عادات اپنا لیتے ہیں۔ برصغیر میں سیاسی جماعتوں کے اداروں کی کمزوری ایک اہم مسئلہ ہے۔ میرے خیال

میں یہ مسئلہ اندرا گاندھی کے برسر اقتدار میں آنے سے شروع ہوا اور آج بھی جاری ہے۔ ایمرجنسی کے دوران کانگریس بطور سیاسی جماعت اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکی۔ اندرا گاندھی نے تمام اختیارات اپنے آپ میں مرتکز کر لئے۔ پارٹی کا موجودہ ڈھانچہ کمزور ہو گیا اور سنجے گاندھی نے ایک نئی طرز کی پارٹی کا ڈھانچہ کھڑا کر دیا جیسے کہ آپ کے ہاں پیپلز پارٹی ہے جس کی سیاست سے آپ واقف ہیں، جس میں کارکن ایک فرد کی ذات سے وفادار ہوتا ہے۔ یہ درحقیقت ایک متحرک سیاسی جماعت نہیں ہوتی جس کو عوام کا اعتماد حاصل ہو بلکہ اس پارٹی کا مطلب قیادت کی، لیڈر کی خدمت کرنا اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہوتا ہے اور اسے دوبارہ اقتدار میں لانا ہوتا ہے۔ سو ہم نے ہندوستان میں بھی اندرا گاندھی کے بعد یہ عمل دیکھا اور راجیو گاندھی کی بھرپور کوششوں کے باوجود یہ عمل جاری رہا۔

س:۔ کانگریس ایک سیکولر پارٹی سمجھی جاتی تھی یا اس کا یہ دعویٰ تھا کہ یہ سیکولر پارٹی ہے۔ اس میں یہ تبدیلی کیسے آئی؟ اب ہندوستان میں ایک بنیاد پرست پارٹی برسر اقتدار ہے یہ تبدیلی کیسے اور کیوں آئی؟

ج:۔ آزادی کے بعد تیس سال سے زائد عرصے تک اور خاص کر مہاتما گاندھی کی شہادت کے بعد ہندوستانی اور ہندوستان کی ریاست کے لئے یہ ممکن تھا کہ بنیاد پرست ہاتھوں (کمیونسٹوں) کو دور رکھیں۔ ہندوستان میں مذہبی بنیاد پرستی ایک گالی بن گئی۔ قوم کے باپ کا خون ان کے سر تھا۔ نہرو ہندوستان کو ایک سیکولر ریاست بنانا چاہتا تھا اور اس طرح وہ کانگریس کو بھی ایک سیکولر پارٹی بنانا چاہتا تھا۔ پٹیل بھی اسی نظریے کا قائل تھا، سو تقریباً تیس سال تک آزادی کا اثر اور مشن جاری وساری رہا۔ اندرا گاندھی کی کمزوریوں کے باوجود ایمرجنسی کا نفاذ اور جمہوری رویے میں خامیوں کے باوجود وہ ایک سیکولر لیڈر تھی۔ اندرا گاندھی کبھی بھی فرقہ پرست یا بنیاد پرست نہیں تھی۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عمر کے آخری حصے میں وہ بھی ہندو بنیاد پرستوں کے ساتھ نرم رویہ رکھتی تھیں اور اس کے انکے ساتھ تعلقات تھے۔ پتہ نہیں کہ یہ سچ ہے کہ نہیں، میں اس سوال کو ایک طرف رکھتی ہوں۔ اگر یہ الزام صحیح بھی ہے تو یہ ۱۹۸۰ء کی دہائی کے وسط میں ہوا ہوگا، جب اسّی کے وسط میں رام چندانی تحریک شروع ہوئی۔ اس زمانے میں ہندوستان کی سیاسی جماعتوں اور دانشوروں کا یہ خیال تھا کہ اس قسم کی تحریک بہت آگے تک نہیں چلے گی۔ یہ ہندو بنیاد پرستوں کی طاقت کا صحیح

اندازہ نہیں لگا سکے اور انہیں کمزور سمجھتے رہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ کئی سالوں تک انہیں سیاسی میدان میں کوئی کامیابی حاصل نہ ہوئی تھی۔ ان کے کچھ ووٹ تھے ۱۹۸۴ء کے الیکشن میں، جس کے نتیجے میں راجیو گاندھی برسراقتدار آیا، بی جے پی کے پارلیمنٹ میں ووٹ گھٹ کر دو ہو چکے تھے، سو ایک جماعت جس کے لوک سبھا میں دو ممبر ہوں اسکو سنجیدہ نہیں لیا گیا۔ معاشرے کی دوسری سطح پر یہ نظریہ موجود تھا۔ آر ایس ایس (RSS) اپنے زیرزمین پارٹی ڈھانچے کے ساتھ موجود تھی۔ پھر اس کے لئے یہ ممکن تھا کہ لوگوں کی توجہ کا مرکز بنے، ابھی تک لوگوں کو چوکنا ہو جانا چاہیے تھا، اس پر نظر رکھنی چاہئے تھی۔ گہری سوچ وفکر اور ادراک مفقود تھا، یہ سب کے لئے حیرانگی کا باعث تھا کہ کتنی جلدی اور کم وقت میں رام جنم بھومی تحریک نے لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لیا، اس میں شک نہیں کہ یہ بہت منظّم تھی اور اسے VHS وی ایچ ایس اور RSS آر ایس ایس کی مکمل تنظیمی حمایت حاصل تھی اور پھر BJP بی جے پی بھی اسکی مکمل حمایت کر رہی تھی کیونکہ وہ یہ دیکھ رہی تھی کہ اسکو بنیاد بنا کر وہ طاقت میں آسکتی ہے۔

سو ابتدائی طور پر فکر کی کمی کی وجہ سے اسکو ایک چھوٹی سی مذہبی تحریک سمجھا گیا جس کے کوئی سیاسی مقاصد نہیں ہیں۔ سو ایک سطح پر اس نے اس کے لئے نرم گوشہ رکھا اور راجیو نے بھی اس پر دست شفقت رکھا، اس کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں تھی اس کو Pacify کرنے کی کوشش کی، اس کو کچھ رعائتیں دی گئیں اور عنایات کی گئیں۔ نرم ہاتھ رکھو لیکن یہ آزاد ہو کر سب کے ہاتھ سے نکل کر بہت بڑی ہوگئی۔ میرے خیال میں اس ساری صورتحال سے ایک سبق سیکھا جا سکتا ہے کہ جب ایک قوت کو آپ آزاد کر دیتے ہیں تو اس جن کو بوتل میں دوبارہ بند کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

کانگریس کی ۱۹۸۹ء میں شکست کے بعد اپنے مسائل تھے۔ راجیو کی شکست، کرپشن اور Bofors Scandle کا مسئلہ وغیرہ لوگوں کا اعتماد کھو دینا۔ اس خلاء کو BJP بی جے پی نے پُر کیا اور اس خلاء کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔ اگر ۱۹۸۹ء کے الیکشن کا جائزہ لیں جس کے نتیجے میں وی پی سنگھ برسراقتدار آیا۔ ظاہری طور پر وی پی سنگھ کی پارٹی برسراقتدار آئی تھی مگر اس عمل میں جس پارٹی نے اپنا اثر ورسوخ بڑھایا وہ BJP بی جے پی تھی۔ انہوں نے جنتا پارٹی کے ساتھ سیٹوں کا سمجھوتہ کیا۔ کانگریس مخالف قوتوں یعنی جنتا بھی اور جنتا دل (Janta Dal) وی پی سنگھ کے گروپ سے سیٹوں کا معاہدہ کیا۔ انہوں نے اس صورتحال کا سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا اور یکدم ایک دو سیٹوں

سے ۱۲۵ ارسیٹیں حاصل کر لیں۔ میرا مطلب ہے کہ یہ زبردست، کامیاب جست تھی۔

سوال: انہوں نے یہ سب کچھ کیسے کیا؟

جواب: انہوں نے یہ سب کچھ کانگریس مخالفت کے نام پر کیا۔ ساری کمیونسٹ پارٹیاں، جنتا دل سب وی پی سنگھ کی قیادت میں اکٹھے تھے گووہ اسے متحدہ محاذ کا نام نہیں دے رہے تھے۔ دراصل انہوں نے سیٹوں پر سمجھوتہ کیا تھا۔ انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ساتھ براہ راست شامل نہیں ہوسکتے۔ 'جنتا دل' درمیان میں تھے۔ اس نے ایک طرف 'بی جے پی' اور دوسری طرف کمیونسٹوں کا ہاتھ تھاما ہوا تھا، ظاہری طور پر یہ شناخت رکھی گئی کہ ہم کمیونسٹوں کے ساتھ اتحاد نہیں کررہے ہیں سب کچھ کرپشن کے خاتمے کے نام پر کیا گیا اور سخت کانگریس مخالف جذبات جو کہ بائیں بازو میں آزادی سے پہلے سے موجود تھے جس میں بی جے پی کو اس قابل بنادیا کہ 'تم میرا ہاتھ نہ تھامو، میں اس کا ہاتھ تھام رہا ہوں'۔ انہوں نے اور ساری جنتا دل گروپ نے جو کہ سیکولر ہیں نے یہ بنیادی غلطی کی۔ انہوں نے سوچا کہ وہ بی جے پی کو استعمال کر کے طاقت، اقتدار میں آجائیں گے۔ بی جے پی بہت چالاک اور ہوشیار تنظیم تھی۔ سب سے زیادہ فائدہ اس نے اٹھایا کیونکہ وہ ایسی جگہ داخل ہوگئے جہاں کہ انہیں پاؤں رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ انکی بہت کامیاب حکمت عملی تھی اور انہوں نے جنتا حکومت کو اس وقت تک استعمال کیا جب تک انہیں اس کی ضرورت تھی۔ ایڈوانی نے جنتا حکومت میں اپنی رتھ یاترا جاری رکھی اور وی پی سنگھ نے اسے بہت دفعہ اسے روکنے کو کہا۔ اس نے انہیں روکا اور آخر کار کہا جب فیصلے کا وقت آیا تو ہم استعفی دے دیں گے۔ ہم حکومت کی حمایت نہیں کریں گے۔ پھر آخر کار اسی طرح جنتا حکومت ناکام ہوئی کیونکہ بی جے پی نے اپنی حمایت واپس لے لی۔ اس وقت جب وہ حکومت کی حمایت کررہے تھے انہوں نے رتھ یاترا کو سارے ہندوستان میں پھیلانے کے لئے جنتا کو استعمال کیا اور یوپی کے بارڈر پر آگئے اور وہاں انہوں نے اس کو روک دیا۔ وہ بہت واضح تھے اور انہوں نے لوگوں کو یقین دلایا کہ وہ نظریے کی خاطر اقتدار کی قربانی دے سکتے ہیں۔ سو ۱۹۸۹ء۔ ۱۹۹۰ء کا سال بہت اہم سال تھا جس میں بی جے پی کو جس کی دو سیٹیں تھیں، کو ۱۲۵ ارسیٹیں مل گئیں۔ پھر ۱۹۹۱ء کے فوراً بعد الیکشن میں اور زیادہ کامیابیاں حاصل کیں اور پھر اس ابھار میں ۱۹۹۲ء میں بابری مسجد کے انہدام کا واقعہ رونما ہوا اور پھر یہ بالکل ہی مختلف دور شروع ہوگیا۔

س:۔اب کیا صورتحال ہے، بطور مؤرخ آپ کیا صورتحال دیکھتی ہیں؟
ج:۔میں کہوں گی کہ ہمیں تصویر کے دونوں رخ دیکھنے ہونگے۔یہ بات صحیح ہے کہ ہندو فرقہ پرست (بنیاد پرست) طاقتوں کی قوت میں ۱۹۸۰ء کی دہائی کے بعد اضافہ ہوا لیکن اگر ہم اس تصویر کو دیکھیں جہاں سے جنمی تحریک کی ابتدا ہوئی تو یہ ۱۹۴۸ء کا سال بنتا ہے، چلیں ایسا ہے تو ۸۰ء کی دہائی ہے جب تک ان پر کنٹرول تھا ان کا کوئی خاص وجود نہیں تھا۔آہستہ آہستہ ایمرجنسی میں انہوں نے اپنی طاقت میں اضافہ کیا، انہوں نے ایمرجنسی مخالف تحریک میں حصہ لیا سو جب جنتا برسر اقتدار آئی تو انہیں کچھ طاقت، حیثیت حاصل ہوگئی سو ان کو تعلیم اور اطلاعات اور براڈ کاسٹنگ کی وزارتیں مل گئیں، جس کو انہوں نے اپنا نظریہ پھیلانے کے لئے بہت استعمال کیا اور انہیں وی پی سنگھ سرکار میں شمولیت سے کچھ عزت بھی ملی۔یہ بہت دلچسپ صورتحال ہے۔یہ تب ہی ممکن ہوا جب سیکولر قوتوں نے غلطی کی۔انہیں ہمیشہ سیکولر قوتوں سے اچھائی کے سٹرفکیٹ کی ضرورت تھی۔سو ہمیں اپنی بغل میں جھانکنا چاہئے، جب سیکولر قوتوں نے غلطی کی اور ان کو عزت اور اخلاقی حیثیت فراہم کی۔اب صورتحال یہ ہے کہ ایک طرف آپ اگر ۸۰ کی دہائی سے موازنہ کریں تو آج ہندوستانی معاشرے میں پہلے کی نسبت وہ بہت مضبوط ہیں، دوسری طرف میرے خیال میں آزادی کے وقت سے وہ بہت کمزور ہیں۔ایک ان کی سرکار کی Legitimacy بہت کم ہوئی ہے۔پچھلے چند ہفتوں میں بہت سیکنڈلز سامنے آئے ہیں۔تہلکہ سکینڈل جس نے میری نظر میں بی جے پی کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ایک پارٹی کا صدر ٹی وی پر رشوت لیتا ہوا دکھایا گیا ہے۔سارے ہندوستانیوں نے یہ دیکھا ہے یہ ٹیپس (Tapes) مسلسل چار شاموں تک ٹی وی پر دکھائی گئیں اور سب نے گھروں میں بیٹھ کر یہ دیکھا۔اس کا لوگوں کے ذہن پر بہت گہرا اثر ہوا۔لوگوں نے محسوس کیا کہ سیاست بہت ہی نچلی سطح پر گر گئی ہے اور یہ ناقابل معافی ہے۔لوگوں نے محسوس کیا کہ بی جے پی کا ٹولہ جو کہ ایک مختلف پارٹی تھی، ایک منظم پارٹی ہے وہ کہتے تھے کہ ہم کانگریس نہیں ہیں، ہمیں اقتدار کا لالچ نہیں ہے، ہم نظریاتی پارٹی ہیں، آپ کو معلوم ہے کہ بی جے پی صرف ہندوؤں کے ووٹ پر برسر اقتدار نہیں آئی ہے۔یہ ایک طرح کے انتظامیہ مخالف ووٹ پر آئی ہے۔کوئی دوسرا راستہ نہیں جس کو ہم Tina factor کہتے ہیں وہ ایک قابل قبول حزب مخالف کے طور پر ابھری ہے۔وہی صرف قابل قبول حزب مخالف ہے۔لوگ کانگریس حکومت سے

جان چھڑانا چاہتے تھے، تبدیلی چاہتے تھے، بی جے پی نے متحدہ حزب مخالف کو قیادت فراہم کی۔ متحدہ محاز برسراقتدار تھا مگر یہ ناکام ہو گیا۔ متحدہ محاز کی حکومت ختم ہو گئی۔ پھر سوال پیدا ہوا کہ ہم کہاں جائیں، سو بی جے پی نے متحدہ محاز کو قیادت فراہم کی۔

میرے خیال میں ان کا برسراقتدار ہونا ہندوستانی معاشرے کے ساتھ اور ان کا نظریاتی اثرورسوخ، ہندوستانی معاشرے کے ساتھ لگا نہیں کھاتا ہے۔ ہم اب بھی یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کی اکثریت سیکولر ہے۔ انہوں نے بی جے پی کو اس لئے ووٹ نہیں دیا کہ وہ اب بی جے پی کے نظریات کے حامی ہیں۔ آج بی جے پی کے مذہبی بنیاد پرستوں، فرقہ وار لوگوں کی تعداد میں ۱۹۸۵ء کے مقابلے میں اضافہ ہوا ہے۔ دوسری طرف ہندوستانیوں کی اکثریت آج بھی سیکولر ہے، عوام نے انہیں ہندو بنیاد پرست ہونے کی وجہ سے ووٹ نہیں دیا، بلکہ اس لئے ووٹ دیا کہ کوئی متبادل نظریہ نہیں سامنے تھا، انہوں نے عوام کا اعتماد کھویا ہے۔

میرے خیال میں واجپائی ایک فرد کی حیثیت سے عوام میں آج بھی عزت دار سمجھے جاتے ہیں مجھے اس کی وجوہات کا علم نہیں ہے مگر آج بھی لوگ انہیں ایماندار سمجھتے ہیں مگر لوگ اس کے داماد کا نام لیتے ہیں کہ اس کا فوج کی سپلائی کی خریداری میں گھپلوں میں نام شامل ہے۔ انفرادی حیثیت میں اس کا اعتماد ہے مگر اس کی حکومت کی کارکردگی کمزور رہی ہے، وہ اپنے وعدے نہیں نبھا سکے ہیں۔ حکومت کے سلسلے میں اقتصادی ترقی ٹھیک ہے۔ اس بات پر ہندوستان کی ساری سیاسی جماعتوں میں اتفاق ہے کہ کوئی بھی پارٹی برسراقتدار آئے مگر اقتصادی ترقی کا راستہ جاری رہے گا۔ جب بائیں بازو کی مدد سے متحدہ محاز اقتدار میں آیا تو پہلے موہن سنگھ والی اقتصادی پالیسی جاری رہی اب یشونت سنگھ، خواہ کوئی بھی نعرے بازی ہو، کہیں کہیں چھوٹی موٹی تبدیلیوں کے ساتھ نئی اصلاحات پر عمل ہوگا، مگر بی جے پی کے اوپر بطور حکومت عوام کا اعتماد کم ہوا ہے۔ بعض لوگوں نے اس لئے بی جے پی کو ووٹ دیا کہ بی جے پی نے کہا کہ آپ نے اسے حکومت چلانے کا کبھی موقع نہیں دیا، ہمیں موقع دیں اور دیکھیں کہ ہم کتنے اچھے لوگ ہیں۔ اب لوگ کہہ رہے ہیں کہ ہم نے آپ پر اعتماد کیا، آپ اگر پہلی حکومتوں سے برے نہیں تو اتنے برے ضرور ہیں۔ اب بات یہ چل رہی ہے کہ اگر آپ نے بے ایمانوں کی حکومت ہی چاہی، تو وہ اچھے ہیں جن کے پیٹ پہلے سے بھرے ہوئے ہیں۔ یہ تو بھوکے ہیں دونوں ہاتھوں سے لوٹ رہے ہیں۔ پہلے والوں کا

پیٹ بھر گیا تھا اور وہ مزید نہیں چاہتے تھے، یہ بھی عوام محسوس کرتے ہیں۔

س:۔ اسکا متبادل کیا ہے؟

ج:۔ ہندوستان میں تین متبادل پلیٹ فارم ہیں ایک ہندو بنیاد پرست، بی جے پی اور دوسری چند چھوٹی چھوٹی پارٹیاں جنہوں نے اتحاد کیا ہے۔ دوسرا کانگریس اتحاد جس میں سب سے بڑی پارٹی کانگریس ہی ہے۔ تیسرا غیر کانگریس سیکولر پارٹیاں جنتا دل (Janata Dal) ، ڈی ایم کے (DMK)، یہ غیر کانگریسی پارٹیاں ہیں سماج وادی پارٹی، ملائم سنگھ کی پارٹی یہ کانگریس سے علیحدہ ہونے والے گروپ ہیں جو کہ ایک زمانے میں کانگریس میں ہی تھے۔ یہ وہ گروپس ہیں جو کہ ایک زمانے میں کانگریس میں تھے یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے۔ ان میں کانگریس مخالف جذبات ہیں جو کہ انہیں کانگریس سے اتحاد سے مانع رکھتے ہیں۔ نظریاتی طور پر انکا کانگریس سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر آج بھی سیکولر قوتیں اکٹھی ہو جائیں تو بی جے پی اقتدار میں نہیں رہ سکتی۔ بی جے پی اقتدار میں صرف اس لئے ہے کہ سیکولر پارٹیوں میں اتحاد نہیں ہے۔

س:۔ آپ نے بتایا ہے کہ جب بی جے پی اقتدار میں آئی تو نہایت چالاکی سے اس نے تعلیم اور انفارمیشن کی وزارتوں کو اپنے ایجنڈے کو آگے بڑھانے کے لئے استعمال کیا۔ مجھے پتہ چلا ہے کہ وہ تاریخ کو دوبارہ لکھوا رہے ہیں یا آپ ایسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کو بنیاد پرستی اور Communal بنیاد پر لکھوا رہے ہیں یا تاریخ کو مسخ کر کے اسے توڑ مروڑ رہے ہیں؟

ج:۔ آج ہم جو ۱۹۷۷ء۔۷۸ میں ہوا اسے دوہرا رہے ہیں جب ایمرجنسی کے بعد جنتا پارٹی برسر اقتدار آئی تھی۔ جن سنگھ کا جو کہ جنتا کا ایک گروپ تھا، گورنمنٹ پر بہت پریشر تھا، اور آخر وہ کچھ کتابوں پر پابندی لگوانے میں کامیاب ہو گئے۔ وہ کتابیں جو National Council for Education Research اور NCRT نے سکولوں میں لکھوائی تھیں۔ یہ کتابیں ملک کے بہت ہی نامور مؤرخ رومیلا تھاپڑ، بپن چندرا، شرما ارجن دیو نے لکھی تھیں، یہ بہت ہی سیکولر کتابیں تھیں اور یہ کتابیں ساٹھ اور ستر کی دہائی میں لکھی گئیں تھیں جب نورالحسن وزیر تعلیم تھے۔ بی جے پی کا ہمیشہ سے یہ خیال تھا کہ لوگوں کے ذہنوں میں زہر پھیلانے کے لئے اپنے نقطہ نظر سے تاریخ پڑھانی چاہیے۔ تاریخ کی بنیاد پرستی کے نظریے سے تشریح بنیادی پتھر ہے جس پر کمیونل نظریہ فروغ پاتا ہے۔ سو انکا ہمیشہ یہ نقطہ نظر رہا ہے اور درست ہے کہ تاریخ ہی ہر نظریے کی ماں ہے، بنیاد ہے سو

انہوں نے ان کتابوں کو خارج کروانے کی بہت کوشش کی، اس پر ہندوستان میں بہت بھرپور احتجاج ہوااوران کی یہ کوشش ناکام ہوگئی۔اب پھروہ یہی NCRC کے ذریعے کروانے کی کوشش کررہے ہیں۔اب ان کی ایک نئی مہم سامنے آئی ہے۔وہ Corriculum for School Education کے ذریعے وہ کتابوں کو باہر پھینکوانے کی ان پر پابندی لگوانے کی کوشش کررہے ہیں۔دراصل وہ دسویں جماعت تک تاریخ کے مضمون کوختم کروانا چاہتے ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ وہ تمام سوشل سائنسز کے مضامین ایک سوشل سائنس کے پرچے میں ڈال دینگےاوراس میں کچھ تاریخ اورسماج کی باتیں بھی لکھ دینگے۔انہوں نے کہا کہ وہ ہندوستانی تہذیب اور ثقافت کے کچھ پہلو پڑھائیں گےاوروہ کہتے ہیں کہ تحریک آزادی کے کچھ ابواب بھی پڑھائیں گے۔مگر یہ سب کچھ ان کے نقطہ نظر سے لکھا جائے گا۔اس کے علاوہ وہ تاریخ میں دلچسپی نہیں رکھتے۔سو ہندوستان میں پچھلے ڈیڑھ دو ماہ سے اس مسئلے پر احتجاج بڑھ رہا ہے۔میٹنگیں سیمیناراور ورکشاپس منعقد ہوچکی ہیں۔ہم بات چیت کررہے ہیں اوراحتجاج منظم کررہے ہیں اوراسے روکنے کی کوشش کررہے ہیں۔مجھے پختہ یقین ہے کہ اگرہم نے اتحادکیااورمل کراپنا احتجاج بلند کیا تو ہم اس ماہ میں اس کو روک سکیں گےاورانہیں شکست دیں گے۔جووہ خفیہ طریقے سے کررہے ہیں کہ تاریخی کتابوں کو ہٹوادیں جوسیکولرلوگوں نے لکھی ہیں اوراس کی جگہ پراپنے نقطہ نظر سے لکھنے والوں کی کتابیں لگوادیں، نئے سلیبس کے تحت۔میرے خیال میں ایک لسٹ پہلے ہی تیارکی جاچکی ہے جس میں کچھ جانے نام کیس لال،(Kaislal) ڈی۔سی۔پانڈے(D.C. Pande) وغیرہ کے نام شامل ہیں جواپنے ہندواحیاءاوربنیادپرست نظریہ کی وجہ سے پہچانے جاتے ہیں۔

س:۔یہ آپ کا پاکستان کا پہلا دورہ ہے؟ آپ کوکیسا لگا؟

ج:۔ہاں یہ میرا پہلا دورہ ہے۔مجھے اپنے جذبات بیان کرنے میں بہت مشکل پیش آرہی ہے۔لاہور جیسا کہ میں نے بتایا تھا کہ میرے والدین کا تعلق لاہور سے تھا۔وہ تقسیم تک لاہور میں کام کرتے رہےاوررہتے تھے۔سوہم بچپن سے لاہور کے بارے میں کہانیاں سن سن کر پلے بڑھے ہیں۔ہمارے شعور میں ہے کہ ہم لاہوری ہیں، گومیں دہلی میں پیدا ہوئی تھی، میں اپنے آپ کو لاہور میں غیرمحسوس نہیں کرتی۔لاہور ہندوستان کا پیرس ہے۔یہ دنیا میں رہنے کیلئے بہترین جگہ ہے۔میرے والدین کولاہور چھوڑنے کا بہت دکھ تھا۔میرے والدفوت ہوچکے ہیں مگرمیری ماں

زندہ ہے۔ جب میری والدہ کو پتہ چلا کہ میں لاہور جا رہی ہوں، میرے پاس وقت نہیں تھا سوائے چند گھنٹوں پہلے میں نے اپنی والدہ کو فون کیا تو اس کے پاس ایک لمبی فہرست تھی کہ کن کن جگہوں پر میں نے جانا ہے۔ وہ کہاں پڑھی ہے کہاں رہتی تھیں ہر جگہ کا نقشہ ان کے پاس تھا اور پھر واپس جا کر ان کو رپورٹ کرنی ہے۔

ہمارا یہ تجربہ ہماری توقعات سے بڑھ کر اچھا ثابت ہوا۔ جس گرم جوشی سے لوگوں نے گلیوں اور سڑکوں میں ہمارا استقبال کیا۔

ہم دوسرے ملک سے ہیں شاید ہمارا لہجہ بھی کچھ مختلف ہو ہمارا لباس بھی کچھ مختلف ہو۔ وہ ہم سے پوچھتے تھے کہ آپ کہاں سے آئے ہیں۔ جواب پر ان میں کوئی غصے کے آثار نہیں ہوتے تھے، ہمیں بہت ہی محبت ملی ہے، لوگ بہت ہی ملنسار ہیں، دوکانداروں نے ہم سے کولڈ ڈرنکس اور مٹھائی کے پیسے لینے سے انکار کر دیا، لوگ ہمیں اپنی ذاتی کہانیاں سناتے، جس چیز نے ہمیں سب سے زیادہ متاثر کیا ہم اس مسئلے کو خود بھی سمجھتے ہیں کیونکہ ہمارے والدین نے بھی ہجرت کی تھی لیکن لاہور میں اس بات نے ہمیں اور زیادہ متاثر کیا۔ ابھی تک لوگوں میں ہجرت کا تجربہ موجود ہے خواہ وہ ہندوستان سے پاکستان آئے یا پاکستان سے ہندوستان گئے۔ جب ہم انہیں بتاتے ہیں کہ ہمارے والدین لاہور سے ہجرت کر کے دہلی گئے تھے تو انہیں ہمارے جذبات سمجھ آتے تھے کہ اس کا کیا مقصد ہے۔ یہ ہمارا مشترکہ تجربہ ہے ہمیں کسی بھی لمحے نفرت کا احساس نہیں ہوا۔ ہر جگہ انتہائی دوستی کا گہرا احساس تھا اور ہم بہت آرام محسوس کرتے تھے کیونکہ کوئی فرق نہیں تھا۔ ایک ہی طرح کے لوگ ہیں ایک ہی طرح کی زمین ہے۔ ہم سیاسی لحاظ سے دو مختلف ممالک ہیں، مگر ہم ایک ہی گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں، ہم ایک ہی زبان بولتے ہیں، ہم پنجابی کانفرنس سے آئے ہیں اور ہم مادری زبان میں پنجابی زبان میں اظہار خیال کرنے کی شعوری کوشش کر رہے ہیں۔ میں ثقافتی طور پر میں پاکستان اور ہندوستان کی بات نہیں کر رہی میں، لاہور کی بات کر رہی ہوں۔

میں کل اندرون لاہور گئی تھی، مجھے وہاں دوکانیں ہندوستان کے شہر دہلی، پٹیالہ اور امرتسر جیسی لگیں۔ وہی چھوٹی چھوٹی گلیاں اور دونوں طرف دوکانیں۔ لوگ ہمیشہ خوش کرنا چاہ رہے تھے، دوکاندار اور گاہک ایک ہی طرح سے رویہ رکھتے تھے، دوکانداری کا ایک ہی اسلوب، تھا

آپ بیٹھ کر چیزیں دیکھتے ہیں۔ مجھے یہ بہت ہی دلچسپ لگا۔ میں ان میں دہلی کے کردار دیکھ سکتی تھی، وہی لہجہ وہی لاہور کا لہجہ دہلی میں بہت لاہور ہے۔ بولنے کا وہی انداز وہی زبان اور وہی Dialect جو کہ دہلی میں ہے اور یقیناً ہم نے تین دنوں میں بہت اچھے دوست بنائے ہیں۔ لگتا ہے کہ ہم آپ کو برسوں سے جانتے ہیں۔ یہ دوستی اور محبت نہیں، یہ دوستی کا بے تکلفانہ ماحول ہے۔ یہ ایک دم دوسرے کو سمجھنے اور جاننے کا معاملہ ہے جو کہ بہت ہی اہم ہے۔

س:۔ کشمیر میں انسانی حقوق کی بہت ساری خلاف ورزیاں ہو رہی ہیں۔ کشمیر ہندوستان اور پاکستان کے درمیان حل طلب مسئلہ ہے۔ آپ بطور مؤرخ کیا سمجھتی ہیں کہ اس کو کیسے حل کیا جا سکتا ہے؟

ج:۔ ہاں کشمیر میں انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں ہو رہی ہیں۔ یہ صرف کشمیر میں ہی نہیں یہ ہمارے معاشرہ کا خاصا ہے کہ ہر طرح کی انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں ہو رہی ہیں۔ انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں، بچوں کے حقوق کی خلاف ورزیاں، عورتوں کے حقوق کی خلاف ورزیاں، غریبوں کے حقوق کی خلاف ورزیاں (جو کہ ہر وقت ہوتی ہیں) جو کہ ہمارے شمالی علاقہ میں بھی ہوتی ہیں۔ کشمیر میں بھی ایسا ہی ہے۔ میں اسے چھپانے کی کوشش نہیں کر رہی ہوں۔ کشمیر پاکستان اور ہندوستان کے درمیان ایک خاص حل طلب مسئلہ ہے اور یہ پچاس سالوں سے زیادہ سے ہے۔ یہ پُر پیچ Chequered ہے یہ mired ہے۔

میں سمجھی ہوئی کہ ہمیں اس بات پر بحث کرنی چاہئے کہ کون غلط تھا اور کون صحیح ہے۔ میں سمجھتی ہوں کہ بعض مسائل سے آنکھیں بند نہیں کی جا سکتی۔ میں سمجھتی ہوں کہ دونوں ممالک کے دانشوروں (سکالرز) سیاستدان کہیں ایک میز پر بیٹھنا چاہئے اور بحث و مباحثہ کرنا چاہئے کہ وہ کشمیر کے مسئلے کو کس طرح دیکھتے ہیں مگر میں یہ سمجھتی ہوں کہ آج جو چیز بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ کشمیر کے لوگ اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ کشمیر کا مسئلہ ختم ہونا چاہیئے۔

میں پاکستان میں جو سمجھ سکی ہوں کہ یہاں بھی لوگ اس مسئلے سے تھک چکے ہیں۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے آپ کو لگتا ہے کہ پاکستان کا عام شہری کشمیر کے مسئلے پر بہت جذباتی ہے اور کشمیر کے مسئلے پر Belligerent پوزیشن کی حمایت کرتا ہے کشمیر کے مسئلے پر مسلح جدو جہد اور جنگویانہ پالیسی کی حمایت کرتا ہے۔ مجھے یہاں آ کر احساس ہوا کہ ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح میرا یہ

خیال ہے کہ اکثریت جنگویانہ پوزیشن کی حمایت نہیں کرتی۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ دونوں ممالک میں جنگ کی صورت میں جنتا اپنے ملکوں کی حمایت نہیں کرینگے وہ ایک دوسری بات ہے، دوسرا پہلو ہے۔ جب جنگ ہوتی ہے جب کرائسس آتا ہے لوگ اکٹھے ہو جاتے ہیں لیکن ہم امن کے زمانے میں جنگ کے زمانے کے رویے اختیار نہیں کر سکتے ہیں۔

میرے خیال میں ہمیں اس مسئلے کو مختلف نقطہ نظر سے دیکھنا چاہیئے۔ میرے خیال میں دونوں طرف یہ شدید خواہش ہے، حتیٰ کہ موجودہ حکومت مسلسل کوشش کر رہی ہے کہ کھلا مکالمہ ہو، بحث ومباحثہ ہو، بشمول کشمیری گروپوں کے درمیان، انہوں نے کہا ہے کہ کوئی پابندیاں نہیں ہیں۔ ہم ہر ایک سے بات کرنے کیلئے تیار ہیں میرے خیال سے سلسلہ چل نکلا ہے ہمیں امید رکھنی چاہئے کہ دونوں اطراف کی قیادت بہت مخلص رہے۔ یہ بہت اہم ہے میرے خیال میں عوام کی سطح پر نہیں ہے، یہ عوام کے درمیان نہیں ہے، مسئلہ سیاسی سطح پر ہے۔ امن کے بارے میں بات کرنا ان کے مفاد میں اس حد تک ہے اگر یہ ان کے مفاد میں نہیں ہوگا، خواہ اندرونی وجوہات کی بناء پر، تو وہ امن کی بات بند کر دیں گے اور دوسری باتیں شروع کر دینگے جن کے بارے میں قیاس آرائی کرنا بہت مشکل ہے۔

سو اس موقع پر ہمیں چوکنا ہونا چاہئے کہ اس موقع پر ہماری سیاسی قیادت عوام کو کیا جھانسہ دیتی ہے، خواہ ہم امن یا جنگ کی بات کرتے ہیں تو یہ ان کے اندرونی حالات کی وجہ سے ہے، اپنی سیاسی بقاء کیلئے ہے۔ جب انہیں کوئی گڑ بڑ کا احتمال ہوتا ہے تو وہ تھوڑا سا جنگی جنون پیدا کر دیتے ہیں، ایک ایسے مسئلے پر جس سے عوام آسانی سے جذباتی ہو جاتے ہیں۔ عوام کو پینے کا پانی مہیا کرنا بہت مشکل ہے، عورتوں کو حقوق دینا، بچوں کو تعلیم دینا، بجلی مہیا کرنا یا سڑکیں بہتر بنانا۔ یہ بہت آسان ہے کہ سرحدوں پر جھڑپیں ہوں اور لوگوں کے جذبات بھڑکا دیئے جائیں۔ ایسا ہی ہے ناں؟ ہمیں امید کرنی چاہیئے کہ ہم امن کے عمل کو آگے بڑھا سکیں گے اور یہ پاکستان آکر احساس ہوا ہے کہ یہاں بھی کئی گروپس پاکستان اور ہندوستان میں قیام امن کیلئے بہت متحرک ہیں میرے خیال میں عوامی ڈائیلاگ عوامی تحریک بن رہی ہے۔

میرے خیال میں اب تک یہ تحریک چند افراد پر مشتمل تھی اب گروپ اس میں حصہ لے رہے ہیں میرے خیال میں اب گروپس سے بڑھ کر یہ عوام میں پھیل رہی ہے۔ میری نظر میں یہ

بہت ہی قیمتی (valuable) بات ہے۔ یہ شاید آسان نہ ہو کہ تمام مسائل ایک رات میں حل ہو جائیں لیکن آزادی سے کھلے پن سے میرے خیال میں امن قائم کیا جاسکتا ہے۔

کشمیر کا مسئلہ صرف یہ ہے کہ کیا کشمیر ہندوستان میں رہے گا؟ کیا کشمیر آزاد اور خود مختار ہوگا؟ یا کشمیری پاکستان کے ساتھ جائیں گے؟ یا کشمیر ایسے ہی رہے گا جیسے کہ یہ اب ہے، دونوں ملکوں کے درمیان منقسم۔ سو اصل مسئلہ یہ ہے۔

مسئلہ بہت آسان اور سیدھا سادھا ہے۔ ہماری حکومتوں کا موقف ہے کہ کیا کشمیر کا الحاق ہوا تھا کہ نہیں۔ کیا آج بھی رائے شماری ہوسکتی ہے؟ کیا اقوام متحدہ کی قراردادوں پر عمل ہوگا کہ نہیں؟ اس مسئلے کی پچاس سال سے زیادہ کی تاریخ ہے ہمیں بارڈر کے دونوں طرف لوگوں کو یہ بات سمجھانی چاہیے۔

ہندوستان میں بہت سارے لوگوں کا یہ موقف ہے کہ کشمیر کا ہندوستان میں شامل ہونے کا اس اصول کی فتح ہے کہ سیاسی مسائل کا حل مذہب کی بنیاد پر نہیں ہونا چاہئے۔ ابھی ایک اور خطرناک کھیل کھیلا جارہا ہے کہ کشمیر کو تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے جس کے بہت خطرناک نتائج ہونگے۔ اس کی مذہب کی بنیاد پر تقسیم کردی جائے۔ ہندو، مسلم اور بدھ مذہبی نیشنل ازم۔ آپ کے نیشنل ازم کی بنیاد آپ کا مذہب ہے سو اس مسئلے پر پاکستان میں سیکولر دانش وروں کو بھی سوچنا چاہیئے ہندوستان میں مجھے یقیناً علم ہے کہ سیکولر دانشور جو کہ زبردستی کشمیر کو ہندوستان کا حصہ بنانے کے مخالف ہیں مگر وہ اس خطرناک کھیل کے اثرات سے بھی واقف ہیں کہ کشمیر کو پاکستان کو دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب اور نیشنلٹی Cotriminous ہے وہ اصول جس کی بنیاد پر بنگلہ دیش الگ ہوا سو میرے خیال میں کشمیر کو الگ کر کے دیکھنا چاہیے کشمیریوں کی رائے کا احترام کرنا چاہیئے۔

وہ کیا چاہتے ہیں۔ کیا وہ آزادی چاہتے ہیں۔ کیا وہ ہندوستان کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں کہ نہیں۔ کیا وہ پاکستان کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں۔

میرے خیال میں یہ اصل مسئلہ ہے شروع میں ساری بات رائے شماری سے ہوتی تھی پھر رائے شماری کی ساری شرائط پوری نہ کی گئیں پھر رائے شماری غیر متعلقہ ہوگئی۔

جب شیخ عبداللہ جیل سے رہا ہوا، کشمیر میں الیکشن ہوئے اور آئین پاس ہوا، یہ سارا عمل

ہوا۔اب ۸۰ء کی دہائی کا عمل چالیس کی دہائی کا تسلسل ہے جو تحریک ۸۰ء کی دہائی میں ابھر کر آئی ہے میں اس کے linkages ہیں رشتے ہیں جو افغانستان میں ہوا ہے ہم ان رشتوں کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔آج ہمیں سوویت مخالف افغانستان کا مکمل علم ہے۔امریکہ کی پاکستان میں بہت دلچسپی تھی اور پاکستان امریکہ کا ایک بہت اہم اتحادی بن گیا۔اس کے سارے خطے ،ریجن پر اثرات ہوئے۔اب امریکہ طالبان کی مذمت میں بہت دلچسپی رکھتا ہے۔ہمیں سب کو معلوم ہے کہ یہ کس طرح ہوا، ہمیں اس بات کی تاریخ معلوم ہے کہ یہ سارا مسئلہ کس نے کھڑا کیا اب پیر تسمہ پا(frankenstine) بہت بڑا ہوا گیا ہے اور ان کے کنٹرول سے باہر ہو رہا ہے۔مشکل ہے سو کشمیر میں شدت پسندی، مسلح جدوجہد کا تعلق پورے خطے کو destablise ڈی سٹیبلائز ڈ کرنے سے ہے۔سو یہ سوال صرف کشمیر کے لوگوں کی خواہش کا نہیں ہے پنجاب میں بھی اسی طرح کی صورتحال کا حل کیسے کریں۔

س:۔آپ نہیں سمجھتیں کہ مذہبی انتہا پسندی اور مذہبی جنونیت کا تعلق سوویت دشمنی سے ہے ۔سوویت یونین کو توڑنے کیلئے ،کمزور کرنے کیلئے حتیٰ کہ ہندوستان میں مذہبی بنیاد پرستی کی پشت پناہی امریکہ نے کی۔پاکستان میں بنیاد پرستی کو پھیلانا، یہ ان کے بڑے منصوبہ کا حصہ تھا،؟

ج:۔میرے خیال میں آپ نے جو کچھ کہا وہ درست ہے۔جب یہ امریکہ کے مفاد میں تھا تو وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ طاقت کے استعمال کی حمایت کرتے ہیں ،ایسی طاقتوں کو بڑھاوا دیتے تھے۔

تحقیق کے نئے اُفق

(تبصرۂ کتب)

جناح کی تلاش میں

(In Quest of Jinnah)

تدوین: پروفیسر شریف المجاہد

ضخامت: ۲۲۲صفحات، قیمت: ۴۹۵روپے

طابع: آکسفورڈیونیورسٹی پریس، کراچی۔ سنِ اشاعت: ۲۰۰۷ء

تبصرہ نگار: خواجہ رضی حیدر

مغرب کے تناظر میں تاریخ نویسی اور سوانح نگاری مشرق اور خصوصاً جنوبی مشرقی ایشیا میں ایک منفرد اور مختلف منہاج و اصول اور اظہار و بیان رکھتی ہے مثال کے طور پر مستند تاریخی مواد، تاریخ وار تفصیلات اور دستاویزی ذخائر کی درجہ بندی کی عدم موجودگی میں میسر مواد کی مدد سے موضوعاتی حتیٰ کہ تاثراتی اندازِ تحریر اختیار کر لیا جاتا ہے۔ جہاں تک سوانح عمری کا تعلق ہے اس میں اصولی طور پر کسی بھی شخصیت کا باریک بینی سے تجزیہ اور اس سے متعلق حقائق کو دریافت کیا جاتا ہے یعنی اس شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر نگاہ رکھی جاتی ہے مثلاً قریبی دوستوں، رفقا، تجربات، کارہائے نمایاں، کامیابیاں اور ناکامیاں وغیرہ۔ یہ بے کیف تاریخی تفصیلات اور تاریخ وار سلسلۂ واقعات نیز ذاتی حقائق مثلاً پیدائش، تعلیم، ملازمت اور وفات کا گوشوارہ نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں معروفِ افسانوی طرزِ بیاں اور اسلوب ہونا چاہیے۔ سوانح عمری کو بلاشبہ قابلِ مطالعہ ادب پارہ بہر حال ہونا چاہیے۔

بانیٔ پاکستان قائداعظم محمد علی جناح (۱۹۴۸ء۔۱۸۷۶ء) کے بارے میں لکھی جانے والی چند سوانح عمریوں کی بھی شاید یہی صورتِ حال ہے۔ درحقیقت ان سوانح عمریوں اور دیگر ایسی ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ جناح کی زندگی میں شروع ہوگیا تھا۔ ایسی ہی ایک سوانح عمری جس کو 'دکن ٹائمز' مدراس کے ایڈیٹر اے۔ اے رؤف نے تحریر کیا تھا، ۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اگرچہ یہ ایک سرسری اور نامکمل سوانح عمری تھی مگر اس کے باوجود اس کتاب کو دو وجوہات کی بنا پر نمایاں پذیرائی اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ پہلی وجہ یہ تھی کہ یہ کتاب اس وقت شائع ہوئی جب تحریکِ پاکستان اپنے عروج پر تھی اور لحمہ بہ لحمہ برصغیر کے طول وعرض میں مقبول ہورہی تھی۔ لہٰذا ایسے دور میں عوام اپنے عظیم رہنما قائداعظم محمد علی جناح کے حوالے سے سوانحی تفصیلات جاننے کے آرزومند تھے۔ دوسرے یہ کہ اس کتاب کے مصنف نے جناح کی دوسری شادی کے حوالے سے ایک ایسی بے بنیاد بات درج کردی تھی جو جناح کی شخصیت اور مقبولیت کو گہنا سکتی تھی یا ہدفِ تنقید بنا سکتی تھی۔ چونکہ قائداعظم اپنی نجی زندگی کے حوالے سے حد درجہ حساس اور محتاط تھے لہٰذا انہوں نے جہاں اس بے بنیاد اندراج کا فوری طور پر سخت نوٹس لیا اور مصنف کے نام ایک خط میں نہ صرف مذکورہ اندراج کی تردید کی وہاں نہایت فراست اور نکتہ رسی کے ساتھ اپنے خط میں وہ رہنما اصول بھی تجویز کیے جن کو سوانح نگاروں کو ایک متوازن اور غیر متعصب سوانح عمری لکھنے کے لیے اپنے پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ قائداعظم نے اے۔ اے رؤف کو لکھا: 'یہ ایک مصنف کے فرائضِ منصبی میں شامل ہے کہ وہ کسی شخص کی زندگی سے متعلق اتفاقی حقائق کو پیشگی تصدیق کے بغیر مشتہر نہ کرے۔ میں آپ سے التماس کرتا ہوں کہ ہر ایسی بات کو جو میری نجی زندگی سے متعلق ہے اور جس کے بارے میں آپ پُریقین نہیں ہیں اپنی کتاب سے خارج کردیں۔'

اے۔ اے رؤف کی کتاب کے بعد ایک اور کتاب ۱۹۴۵ء میں معروف ومقبول ہوئی جسے قائداعظم کے پرائیویٹ سیکریٹری مطلوب الحسن سیّد نے 'جناح: اے پولیٹیکل اسٹڈی' کے عنوان سے تحریر کیا تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ۱۹۵۳ء تک یہ کتاب قائداعظم کی زندگی کے بارے میں واحد مستند کتاب تصور کی جاتی رہی اور آج بھی ایک بنیادی تحقیقی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا شاید ایک سبب یہ بھی تھا کہ یہ کتاب مطلوب الحسن سیّد نے خود قائداعظم کے ایما پر تحریر کی تھی۔ قائداعظم کی ۱۹۴۸ء میں وفات کے بعد قائداعظم کی حیات وخدمات پر ایک مفصل اور جامع

سوانح عمری کی ضرورت و اہمیت زیادہ شدت سے محسوس کی جانے لگی چنانچہ اس وقت کے وزیراعظم نوابزادہ لیاقت علی خان نے ایک برطانوی نژاد مصنف ہنری ہیکٹر بولائیتھو کو دعوت دی کہ وہ قائداعظم کی سوانح عمری لکھیں۔ بقول معروف مؤرّخ پروفیسر شریف المجاہد ُبولائیتھو ایک ناول نگار، تاریخ داں اور سوانح نگار تھا۔ اس نے سترہ برس کی عمر میں اخبار نویس کی حیثیت سے پیشہ ورانہ زندگی کا آغاز کیا اور اکیس سال کی عمر میں پرنس آف ویلز (بعدازاں ایڈورڈ ہشتم) کے ساتھ Antipades کا سفر اختیار کیا۔ چوبیس برس کی عمر میں برطانیہ منتقل ہو گیا اور پچیس برس کی عمر میں اس کا پہلا ناول شائع ہوا۔ جون ۱۹۵۱ء میں جب اس نے جناح کی سوانح عمری پر کام شروع کیا اس وقت تک وہ تاریخ، سوانح عمری، سفرنامے، افسانوی ادب کے حوالے سے ۴۶ کتابیں لکھ چکا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے خطوط کے بھی تین مجموعے مدون کیے تھے۔ لہٰذا اس نے تحریر و تحقیق کے اعتبار سے ایک وقیع اور ہمہ جہت پس منظر کے ساتھ جناح کی سوانح لکھنے کے کام کا آغاز کیا اور باون سال گزرنے کے باوجود جناح پر اس کا کام ابھی تک زندہ ہے۔

اس تحقیقی منصوبے پر عمل درآمد کے دوران ہیکٹر بولائیتھو بعض وجوہات کی بنا پر چند بہت اہم دستاویزی ذخائر مثلاً ’جناح پیپرز‘ وغیرہ تک رسائی حاصل نہ کرسکا۔ ’جناح پیپرز‘ قائداعظم کی ہمشیرہ محترمہ فاطمہ جناح کی تحویل میں تھے اور بقول شریف المجاہد: ’بولائیتھو کے تحقیقی منصوبے کی طرف سے محترمہ فاطمہ جناح کے ناقابلِ توجیہہ معاندانہ رویہ مزید برآں ہندوستان کے تاریخی پس منظر خصوصاً برطانوی اقتدار (۱۸۵۷ء۔۱۹۴۷ء) کی تفصیلات سے اپنی کم واقفیت نے بولائیتھو کو مجبور کیا کہ وہ دیگر ذرائع کی جانب رجوع کرے۔‘ ظاہر ہے کہ جب اس کو مکمل تعاون و حمایت اور خودمختاری (جس کا ایک سبب کرنل مجید ملک تھے) نہیں ملی تو اس کی تحریر کردہ سوانح عمری سے یہ تمام محدودات عیاں ہو گئیں۔ اس حوالے سے یعنی پیشِ نظر عہد کے تاریخی، سیاسی اور ثقافتی پس منظر پر عبور حاصل کرنے کے لیے بولائیتھو نے ہندوستان اور پاکستان کے دور دراز علاقوں کا دورہ کیا اور ان افراد اور سرکاری کارپردازوں سے ملاقاتیں کیں جو یا تو ذاتی طور پر جناح سے واقف تھے یا جو جناح سے اس دور میں قریب رہے جب وہ متحدہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ وطن کے قیام کی خاطر بے تکان جدوجہد کر رہے تھے۔ جون ۱۹۵۱ء سے مئی ۱۹۵۳ء تک بولائیتھو اس قسم کی متعدد شخصیات کے تاثرات اور انٹرویوز یکجا کرنے میں کامیاب

ہو گیا اس نے ان تاثرات وانٹرویوز اور دیگر معلومات کو جزوی طور پر اپنی سوانح عمری کا حصہ بنا کر ۱۹۵۴ء کے اواخر میں لندن سے اپنی کتاب *Jinnah: Creator of Pakistan* شائع کر دی۔

بولائیتھو اپنی کتاب کی تالیف کے دوران پاکستان کے پرنسپل انفارمیشن آفیسر کرنل مجید ملک سے رابطے میں رہا، جنھوں نے اکثر و بیشتر بولائیتھو کی اس خودمختاری پر قدغن عائد کی جس کو بولائیتھو نے اپنا حق تصور کر رکھا تھا۔ اس کے باوجود چونکہ یہ قائداعظم کی پہلی مکمل سوانح عمری تھی اس لیے نہ صرف یہ کثرت سے زیرِ مطالعہ آئی بلکہ اس کو بے پناہ مقبولیت بھی حاصل ہوئی۔ دیگر باتوں کے علاوہ جس خصوصیت نے اس کتاب کو نہایت مقبول اور معروف کیا وہ یہ حقیقت تھی کہ یہ کتاب ایک مغربی اور غیر ملکی مصنف نے مشرق کے ایک ایسے رہنما کے بارے میں لکھی تھی جو اپنے مغربی طرزِ زندگی کے باوجود بلاشرکتِ غیرے جنوب مشرقی ایشیا کے مسلمانوں کے قائداعظم کے منصب پر فائز تھے۔

اس کتاب کی تصنیف کے دوران بولائیتھو کو متعدد ان دیکھی مشکلات، رکاوٹوں اور مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ اس نے یہ واقعات اگرچہ اپنی کتاب میں شامل نہیں کیے لیکن ان کو اپنی نجی ڈائری میں درج کرتا رہا۔ مزید یہ کہ اپنی ذاتی ڈائری کے علاوہ نہ صرف اپنی کتاب کے اصل مسودے کو محفوظ رکھا بلکہ اس گفتگو اور مراسلت کو بھی محفوظ رکھا جو اس نے کرنل مجید ملک اور دیگر افراد سے کی تھی۔ بقول شریف المجاہد: 'بولائیتھو نے جناح کی سوانح عمری سے متعلق تمام پیپرز (۶۰-۱۹۵۹ء) کے دوران سینٹ پال (مینی سوٹا، امریکہ) کے ایک تاجر Charles Leslie Ames کے سپرد کر دیئے۔ بعدازاں چارلس نے اپنے پاس موجود جنوبی ایشیا سے متعلق تمام کاغذات بشمول بولائیتھو پیپرز کے یونیورسٹی آف منی سوٹا، سینٹ پال کو عطیہ کر دیئے جہاں جنوبی ایشیا کے حوالے سے ایمس لائبریری قائم ہے۔'

بولائیتھو کے کاغذات کا سب سے اہم حصہ اس کا غیر تلخیص شدہ اور غیر تطہیر شدہ اصل مسودہ، اس کی ڈائری کے ۱۹۵۱ء سے مئی ۱۹۵۳ء تک کے عرصے پر مشتمل اندراجات اور کتاب سے متعلق کچھ خطوط ہیں جو آج بھی منی سوٹا لائبریری کا حصہ ہیں۔ ہیکٹر بولائیتھو کے مذکورہ پیپرز یا مسودات بلاشبہ نہ صرف تحریکِ پاکستان کے طالب علموں کے لیے بلکہ ساتھ ہی ساتھ پاکستان کی جدوجہد

کے دوران جناح کو پیش آنے والے نامعلوم اور غیر بازیافت شدہ پہلوؤں کے حوالے سے بھی نمایاں اہمیت رکھتے ہیں۔ قائداعظم اکادمی کے سابق بانی ڈائریکٹر اور معروف مؤرّخ پروفیسر شریف المجاہد نے ہیکٹر بولائیتھو کی ذاتی ڈائری، معاصر پاکستانی اور ہندوستانی ہم منصب افراد سے اس کی مراسلت اور کتاب کی اشاعت کے بعد اخبارات میں شائع ہونے والے تبصروں کو مدون کیا ہے۔ یہ کتاب درحقیقت ان غیر مطبوعہ حقائق وواقعات کی بازیافت ہے جو کسی بنا پر ہیکٹر بولائیتھو کی کتاب کا حصہ نہیں بن سکے تھے۔

پروفیسر شریف المجاہد نے اپنی تدوین کے آغاز پر ایک نہایت شاندار تحقیقی پیش لفظ تحریر کیا ہے جس میں انہوں نے اپنی تدوین کے اوصاف اور محدودات کو نہایت مشاّقی اور محنت سے یکجا کیا ہے۔ ان کے اپنے الفاظ میں 'ایک طویل تلاش وجستجو، رسائی کے لیے جدوجہد، کثیر وقت، متعدد سفر اور مالی اخراجات کے نتیجے میں میری اس ذخیرہ تک رسائی ممکن ہو سکی جہاں جناح سے متعلق ہیکٹر بولائیتھو کے کاغذات محفوظ تھے۔'

پروفیسر شریف المجاہد نے ۱۹۸۴ء میں بولائیتھو کی ڈائری اور دیگر کاغذات بازیافت کر لیے تھے لیکن ان کو جس بات نے موجودہ تحقیق کو تاخیر سے پیش کرنے پر مجبور کیا انہوں نے اس کے اسباب ووجوہات کو پیشِ نظر کتاب کے پیش لفظ میں بڑی وضاحت سے درج کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں 'میں نے صورتِ حال کے معمول پر آنے تک اس مسودے کی اشاعت کو یوں مؤخر کیا کہ کچھ مدت قبل میری کتاب *Jinnah: Studies in Interpretation* (۱۹۸۱ء) کے خلاف ایک مہم کو ہوا دی گئی تھی جس کی بنا پر صاحبانِ اقتدار کو مداخلت کرنا پڑی لیکن میں اس طوفان کے بیٹھ جانے کا انتظار کر سکتا تھا۔ بہرحال اس انتظار کا ایک مثبت نتیجہ برآمد ہوا کہ میری کتاب کے بارے میں یہ شک وشبہ کہ وہ حکومت کے ایما پر لکھی گئی ہے ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔'

فضا کے سازگار ہو جانے کے بعد پروفیسر المجاہد نے بولائیتھو کے غیر مطبوعہ پیپرز کی جو ۵۴ سال سے التوا میں تھے اشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ بقول شریف المجاہد 'بولائیتھو کے کاغذات میں دھماکہ خیز مواد موجود تھا اور میں کسی مزید تکلیف دہ صدمے سے گزرنا نہیں چاہتا تھا۔ اب فضا بھی نہایت سازگار ہو گئی تھی اور قوم بھی وقت کے ساتھ ذہنی طور پر اس قدر بالیدہ ہو گئی تھی کہ وہ جناح پر بھی تنقید برداشت کر سکتی تھی۔ اس صورتِ حال نے میرے اندر حوصلہ پیدا کیا کہ میں اس تحقیق کو

مکمل کروں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ کتاب بیک وقت جناح اور پاکستان میں تاریخ نویسی کے حوالے سے ایک نمایاں اضافہ ثابت ہوگی۔'

پروفیسر شریف المجاہد کی یہ کتاب ہیکٹر بولائیتھو کی اصل اور غیر مطبوعہ دستاویزات کی مدد سے یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ بولائیتھو کو جناح کی سوانح عمری کو مکمل کرنے میں کس قدر دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ محترمہ جناح نے اس سے عدم تعاون کا رویہ اختیار کیا۔ شریف المجاہد کی کتاب کا 'پیش لفظ' بلاشبہ تحقیق کے اعلیٰ معیار کا ایک نمونہ ہے۔ انہوں نے نہ صرف کچھ حقائق کو بازیافت کر کے ان کی اصل صورتِ حال کو واضح کیا ہے بلکہ ان حقائق کو بڑی حد تک معتبر بنا دیا ہے۔ مزید یہ کہ پروفیسر شریف المجاہد نے ہیکٹر بولائیتھو کی ذہنی نفسیات کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ '......اسے خوش قسمتی کہیے کہ حکومت پاکستان نے بولائیتھو سے جو معاہدہ کیا تھا اس میں جبری اضافہ اور قطع و برید اخراج بھی شامل تھا بصورت دیگر بولائیتھو کی ہندوستان کی تاریخ اور سیاست سے لاعلمی، پاکستانی معاشرے، ثقافت، رسم و رواج اور طریقہ برتاؤ کے بارے میں تحقیر آمیز رویہ کے پیشِ نظر ہر شخص یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ کس نوعیت کی سوانح عمری تحریر کرتا۔'

بلاشبہ ہیکٹر بولائیتھو کی ڈائری، دستاویزات اور اندراجات عام قاری، جناح کے سوانح نگاروں اور اسکالرز کے لیے بڑے انمول ہیں۔ مزید یہ کہ ان سے نہ صرف جناح کی شخصیت اور سیاست کے نئے پہلو اجاگر ہوتے ہیں بلکہ ان سے بولائیتھو کے ذہنی رویّے، طور طریقوں اور تعصّبات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ پروفیسر شریف المجاہد نے اپنے پیش لفظ میں اپنی کتاب کی معروضی موضوعیت کا بھی احاطہ کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ موجودہ 'پیش لفظ' میں دو اہم پہلوؤں کی دریافت پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ اوّل یہ کہ جناح کی شخصیت کی ایسی تصویر کشی جو بولائیتھو کے کیے گئے انٹرویوز سے ظاہر ہوتی ہے۔ جب کہ دوسری طرف غلط حقائق اور انٹرویو دینے والے افراد کی کم علمی کی بھی موجودہ کتاب میں ٹھوس شواہد کی بنیاد پر نشاندہی کی گئی ہے۔ بہرحال داخلی شواہد بذاتِ خود اس وقت تک تاریخی حقائق کی شکل اختیار نہیں کرتے جب تک کہ بیرونی شواہد کی بنیاد پر ان کی صحت اور جواز کی شہادت فراہم نہ کر دی جائے۔ دوئم یہ کہ بولائیتھو نے برصغیر کے چھ ماہ کے سفر کے دوران جن مقامات کا دورہ کیا اور مختلف مواقع پر اسے جن افراد سے ملاقات کا موقع ملا اور جو کہانیاں اس نے سنی

تھیں ان کے حوالے سے بولائیتھو کے تفہیمی رویّے اور ذاتی عناد وتعصّبات کی بھی پیش لفظ میں نشاندہی کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پروفیسر شریف المجاہد نے اپنے تجزیاتی پیش لفظ میں نہایت مہارت کے ساتھ جناح کے اس خاکے کو اجمالاً بیان کیا ہے جو ہیکٹر بولائیتھو نے اپنی کتاب Jinnah: Creator of Pakistan میں درج کیا ہے۔ بقول پروفیسر شریف المجاہد 'موجودہ مطالعے میں جناح کی خوبیوں اور کمزوریوں کو بھی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ تفصیلات محققین اور اہلِ علم کے لیے نہ صرف بحیثیت انسان جناح کا تجزیہ کرنے میں مددگار ثابت ہوں گی بلکہ جناح کی سیاست اور فطری میلانات کے بعض سنگین اور پیچیدہ پہلوؤں کی بھی وضاحت کریں گی۔ امید ہے کہ اس طرح کی کوشش ایک وکیل، ایک قانون دان، ایک سیاستدان اور مملکتِ پاکستان کے بانی کی حیثیت سے جناح کی شخصیت کو صحیح اور متوازن طور پر اجاگر کرے گی۔

پروفیسر شریف المجاہد نے مناسب طور پر جناح کے مقصد اور تصور یعنی ترقی پذیر پاکستان کی بھی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ 'جناح بذاتِ خود یہ چاہتے تھے کہ پاکستانیوں کے لیے ان کا سب سے اہم تحفہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ ان کے خیالات کو سماجی عمل میں سمونے کے بجائے ان کی ناقابلِ شکست کامیابیوں کا معمول کے مطابق یا رسمی طور پر زبانی اقرار کریں یا وہ پاکستان کو ایک جدید، ترقی یافتہ، مستقبل آشنا، فلاحی، جمہوری اور اسلامی مملکت دیکھنے کے خواہش مند تھے'

جیسا کہ پروفیسر شریف المجاہد نے لکھا ہے کہ انہوں نے ہیکٹر بولائیتھو کے شخصی طرزِ عمل کی جو کہ اس کی ڈائری اور اندراجات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی حد تک نفسیاتی تشخیص کی ہے اور پھر معروضی طور پر پاکستانی معاشرے اور ثقافت کے بارے میں اس کے تعصّبات اور کھلے ہوئے عناد کا تعین کیا ہے۔

پروفیسر شریف المجاہد لکھتے ہیں کہ 'بولائیتھو کے ساتھ سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو خود پسند، متکبر اور از خود دیانت دار اور عادل ثابت کرتا ہے۔ اس کی آرا ہمیشہ واضح اور بڑی حد تک نہ صرف زیادہ بے لاگ بلکہ راست بازی سے ماورا اور عقل وفہم سے عاری ہوتی ہیں۔ درحقیقت ان آرا کا زیادہ تر حصہ بے اعتدالی کی حدود کو چھوتا ہے۔ بولائیتھو کا میلان طبع بڑا حیرت انگیز اور واضح ہے...... جس میں نسل پرستی اور مضبوط نوآبادیاتی نظام کے مابعد اثرات چٹخارے کی

حد تک موجود ہیں۔'

پروفیسر شریف المجاہد نے افراد جن سے اس نے ملاقات کی اور ان مقامات کے حوالے سے جن کا بولائیتھو نے دورہ کیا یا اس کے تبصروں اور خیالات پر گفتگو کی ہے۔ ان موضوعات میں سے چند یہ ہیں:

* پاکستانی عوام اور جناح
* پاکستانی اور بھارتی عوام کی سنائی ہوئی کہانیاں
* فاطمہ جناح کے بارے میں
* خواجہ ناظم الدین کے بارے میں

بولائیتھو اور اس کی محدودات کی تشریح کرتے ہوئے پروفیسر شریف المجاہد نے بولائیتھو کی ڈائری اور اندرجات کے نتیجے میں جناح کے حوالے سے مطالعے میں جو قابلِ ذکر اضافہ ہوا ہے اس کو بھی فراخ دلی اور اعلیٰ ظرفی کے ساتھ اجاگر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ 'بولائیتھو کا سب سے زیادہ اہم اضافہ اور کارنامہ یہ ہے کہ اس نے بانیٔ پاکستان کے حوالے سے ایک نسل کے پاس جو یادداشتوں کی صورت میں قیمتی خزانہ موجود تھا اسے محفوظ کر دیا۔ اگرچہ اس نے ان افراد کے جو جناح سے مختلف حیثیتوں اور مختلف سطحوں پر ذاتی طور پر واقف تھے جناح کے انتقال کے چار یا پانچ سال کے اندر ہی انٹرویوز کر لیے تھے لیکن اس کے باوجود یادداشتوں پر مبنی ایک بڑا خزانہ ہمیشہ کے لیے ضائع ہوگیا۔ ہیکٹر بولائیتھو کا یہ کارنامہ اس کی تحریر کردہ سوانح سے زیادہ اہم اور زیادہ قابلِ ذکر ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر بولائیتھو کی کتاب زندہ رہے یا نہ رہے اس کی ڈائری اور اندرجات جب تک پاکستان قائم ہے زندہ رہیں گے۔'

ہیکٹر بولائیتھو کے بے ترتیب کاغذات کو منطقی انداز میں ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر کے پروفیسر شریف المجاہد نے ایک اہم کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ درحقیقت اگر وہ اپنی تحقیقی صلاحیتوں اور ٹھوس علمی تجربے کو بولائیتھو کے غیر مطبوعہ کاغذات کے مندرجات کی وضاحت میں استعمال نہ کرتے تو مستقبل کے اسکالرز، طالب علم اور جناح کی سوانح عمری پر کام کرنے والے بانیٔ پاکستان کے گرد بکھرے ہوئے حقائق کا کلیتاً تجزیہ کرنے کے اہل نہیں ہوسکتے تھے۔ پروفیسر شریف المجاہد نے پیشِ نظر کتاب کے ابواب کو نہایت مہارت کے ساتھ مرتب و تقسیم کیا ہے

جس سے مؤرّخین اور سوانح نگاروں کو بڑی حد تک سہولت حاصل ہوگی۔ تاریخی پس منظر سے مزین پیش لفظ کے بعد پروفیسر شریف المجاہد نے ابواب کو اس طرح مرتب کیا ہے:

۱۔ ڈائری اور اندراجات، نومبر ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۳ء

۲۔ ہیکٹر بولائیتھو اور کرنل مجید ملک کی خط و کتابت

۳۔ ہیکٹر بولائیتھو کی متفرق خط و کتابت

۴۔ معاصر تبصرے

۵۔ کتاب 'جناح: کری ایٹر آف پاکستان' قلم زدشدہ حصے

۶۔ یومِ پاکستان کے بارے میں ہیکٹر بولائیتھو کی شکایت

ہیکٹر بولائیتھو نے ہندوستان اور پاکستان کے سفر کے دوران جن شخصیات سے ملاقاتیں کیں اور جن کے تاثرات اس کی ڈائری اور یادداشتوں میں درج ہیں ان میں لندن میں پاکستان ہائی کمشنرز آفس کے پریس اتاشی سلمان علی، جناح کے پرائیویٹ سیکریٹری (۱۹۴۷ء۔۱۹۴۴ء) کے۔ایچ۔خورشید، جناح کے افرادِ خاندان بشمول محترمہ فاطمہ جناح، ہز ہائی نس آغا خان، عبدالقیوم خان، گورنر آف سندھ دین محمد، پیر پگاڑو، خواجہ ناظم الدین وغیرہ شامل ہیں۔ ہندوستان میں اس نے جن افراد سے ملاقات کی ان میں دیگر کے علاوہ اٹارنی جنرل موتی لال سیتلواڈ، بمبئی کے چیف منسٹر مرار جی ڈیسائی، لیڈی پیٹٹ اور نیولی واڈیا شامل تھے۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ ہیکٹر بولائیتھو کے تیس سال بعد ۱۹۸۴ء میں ایک امریکی پروفیسر اسٹینلے والپرٹ نے جناح کی ایک اور سوانح عمری تحریر کی لیکن وہ بھی اپنے پیشرو کی طرح پاکستان کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی پس منظر سے کلی طور پر ناواقف تھا۔ باوجود اس کے محتاط طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی بھی غیر ملکی یا اجنبی سوانح نگار کے تقابل میں پاکستانی مؤرّخین زیادہ بہتر انداز میں محمد علی جناح کی ایک جامع اور مستند سوانح عمری لکھ سکتے ہیں۔

گذشتہ دو دہائیوں یا اس سے کچھ زائد عرصے میں پاکستانی مؤرّخین اور محققین نے جناح کی حیات و خدمات پر کچھ کتابیں ضرور تصنیف کی ہیں۔ لیکن اس مرحلے پر انتہائی تاسف کے ساتھ میں یہ اقرار کررہا ہوں کہ ابھی تک کسی بھی پاکستانی مصنف نے جناح کی کوئی ایسی مستند اور جامع سوانح عمری تحریر نہیں کی ہے جس کو بین الاقوامی طور پر پیش کیا جاسکے۔ یقیناً یہ ایک ایسا خلاء ہے جس کو

بہرصورت پُر کیا جانا چاہیے۔ بلاشبہ پروفیسر شریف المجاہد نے اپنی پیشِ نظر تدوین 'In Quest of Jinnh' میں جناح کی سوانح عمری کے حوالے سے موجود خلاء کو پُر کرنے کے لیے نہ صرف پاکستانی سوانح نگاروں کے لیے راستہ ہموار کیا ہے بلکہ قائداعظم محمد علی جناح کے حوالے سے ضروری اور ناگزیر تفصیلات کو بھی یکجا کر دیا ہے۔

ہندوستان کی تاریخ، سیاست اور سماج کے مسائل

(Issues in Indian History, Politics and Society)

مصنف: ہربنس مکھیا

ضخامت: ۲۱۲ صفحات، قیمت: ۱۹۵ر ہندوستانی روپے

طابع: آکار بک، نئی دہلی۔ سن اشاعت: ۲۰۰۹ء

تبصرہ نگار: ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ ایک انتہائی مؤثر اور دلچسپ علم ہے جس کی وجہ سے لوگوں میں اس کو پڑھنے اور جاننے کا شوق ہے۔ اس وجہ سے سیاستدان اس کو اپنے مقاصد کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں، تاریخ سے ان موضوعات کو ڈھونڈ کر لاتے ہیں کہ جو ان کے سیاسی ایجنڈے کو عوام میں مقبول کرے، چونکہ سیاستدانوں کے پیروکاروں کی تعداد بہت ہوتی ہے لہٰذا اپنی تقریروں کے ذریعے وہ نہ صرف لوگوں کے جذبات کو ابھارتے ہیں بلکہ تاریخ کے واقعات کو مسخ کر کے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال دیتے ہیں۔ اگر ان کی بیان کردہ تاریخ کو درست نہ کیا جائے، تو اس صورت میں یہی سچی تاریخ بن جاتی ہے۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تاریخ کو سیاستدانوں کے حوالے کر دیا جائے اور انہیں اس بات کی آزادی دے دی جائے کہ وہ جس طرح چاہیں واقعات کو پیش کریں یا مؤرخوں کا یہ فرض ہے کہ اس موقع پر مسخ شدہ تاریخ کو درست کریں، اور خاموش رہنے کے بجائے سیاستدانوں

کو چیلنج کریں۔ ہربنس مکھیا ان مؤرّخوں میں سے ہیں کہ جو اس صورتِ حال کو سنجیدگی سے لیتے ہیں اس لیے جب بھی ہندوستانی سیاستدان تاریخ کو غلط استعمال کرتے ہیں اور واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کرتے ہیں وہ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے میدان میں آ جاتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ اخبارات میں مضامین لکھتے ہیں تا کہ مؤرّخوں اور علمی دنیا کے علاوہ عام لوگوں تک ان کی بات پہنچے۔ اس کتاب میں ان کے وہ مقالات شامل ہیں جو انہوں نے سیاستدانوں کے جواب میں لکھے ہیں، اس کے علاوہ وہ مضامین اور انٹرویوز بھی ہیں کہ جو تاریخ کے مضمون پر دیتے رہے ہیں۔ ان کا مقصد ہے کہ تاریخ کے ذریعے لوگوں میں ایسا شعور پیدا ہو کہ جس کی مدد سے وہ حال کے مسائل کو ماضی کی مدد سے سمجھ سکیں۔

ہندوستان کے مؤرّخوں کو ایک زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑا جب بی۔ جے۔ پی کے سیاستدانوں نے بابری مسجد کے بارے میں سوال اٹھایا کہ یہ رام کی جنم بھومی کی جگہ تعمیر کی گئی ہے۔ اس مفروضے کو تقویت دینے کے لیے ایل۔ کے۔ ایڈوانی نے رتھ یاترا لگائی تا کہ لوگوں میں مذہبی جذبات کو ابھارا جائے۔ اس مقصد میں وہ کامیاب بھی رہے کیونکہ اس نے بی۔ جے۔ پی کی مقبولیت میں بے شمار اضافہ کر دیا۔

اس موقع پر ہربنس مکھیا اور مؤرّخوں میں سے ایک اہم مؤرّخ تھے کہ جنہوں نے بی۔ جے۔ پی کے اس مفروضے کی تردید کی اور تاریخی طور پر یہ ثابت کیا کہ بابری مسجد کی تعمیر رام کی جنم بھومی پر نہیں ہے۔

انہوں نے خاص طور سے تاریخ میں مذہبی جنونیت کے کردار پر روشنی ڈال کر نہ صرف ہندوستان بلکہ دوسرے ملکوں میں اس کے ذریعے کس طرح لوگوں کو اشتعال دلایا جاتا ہے، جبکہ اس کے پس منظر میں سیاسی، سماجی اور معاشی مقاصد ہوتے ہیں مثلاً صلیبی جنگوں کے پیچھے اطالوی تاجروں کے معاشی مقاصد تھے، انہوں نے ان جنگوں میں سرمایہ کاری بھی کی، مگر عام لوگوں میں مذہبی جنونیت پیدا کرنے کی غرض سے کہا یہ گیا کہ وہ مقدس مقامات کو مسلمانوں کے تسلط سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ چرچ اور عیسائی راہبوں نے تقریروں کے ذریعے لوگوں کو جنگ پر ابھارا، اور ہزاروں کی تعداد میں لوگ ان جنگوں کے لیے تیار ہو گئے۔

ایک اور مذہبی جنونیت کا تذکرہ وہ نازی جرمنی میں یہودیوں کے خلاف ہونے والے فسادات

کا کرتے ہیں کہ جس میں ان کی عبادت گاہوں اور تجارتی ٹھکانوں کو تباہ و برباد کیا، کیونکہ لوگوں کو یہ تاثر دیا گیا کہ یہودی ان کے دشمن ہیں۔

اگر دیکھا جائے تو پاکستان میں ہم بھی اس مذہبی جنونیت کا شکار ہیں کہ جس میں اسکولوں کی عمارتوں کو منہدم کیا جا رہا ہے، لڑکیوں کی تعلیم کی مخالفت ہے اور مغربی کلچر کی یلغار کے نام پر تمام سماجی اور کلچرل سرگرمیوں کو تنقید کا نسانہ بنایا جا رہا ہے۔ مذہبی جنونیت کی انتہا یہ ہے کہ نوجوان اس کے نشے اور میں خودکش حملہ آور بن کر اپنی جانیں دے رہے ہیں۔

مذہبی جنونیت سے متعلق ان کا ایک مضمون 'نعروں' پر ہے۔ نعرے سیاسی بھی ہوتے ہیں اور مذہبی اور سماجی بھی۔ ان کے پس منظر میں نظریات جمع ہو جاتے ہیں، اس لیے جب مجمعے یا جلسے میں یہ نعرے لگائے جاتے ہیں تو یہ لوگوں میں جذباتی ابھار کو پیدا کرتے ہیں اور جب وہ یک زبان ہو کر نعرے لگاتے ہیں تو ان میں اتحاد اور وحدت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ان نعروں کی مدد سے سیاستدان اور مذہبی رہنما لوگوں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے بارے میں ہربنس مکھیا نے تاریخ نویسی میں ان تبدیلیوں کا ذکر کیا ہے جو ہندوستانی مؤرّخوں کی تحقیق کے نتیجے میں آتی ہیں۔ ہربنس مکھیا کے مطابق ۱۹۲۰ء کی دہائی میں عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کو دو نظریات کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔ ان میں سے ایک قوم پرستی کا تھا اور دوسرا فرقہ واریت کا۔ قوم پرست مؤرخوں میں محمد حبیب، تاراچند، آر۔ سی۔ تری پاٹھی اور ایس۔ آر۔ شرما وغیرہ شامل تھے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عہدِ وسطیٰ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ہم آہنگی اور رواداری اور دونوں کی مشترکہ کوششوں سے ایک مشترکہ کلچر پیدا ہوا۔ جبکہ ان کے مقابلے میں فرقہ پرست مؤرّخ تھے جن میں آر۔ سی۔ موجمدار اور آئی۔ ایچ۔ قریشی قابلِ ذکر ہیں جو کہ یہ ثابت کر رہے تھے کہ ہندو اور مسلمان ابتدا ہی سے علیحدہ قوموں کی حیثیت سے رہے اور ان کے درمیان ہمیشہ سے گہرے تضادات موجود تھے۔

لیکن ہندوستان میں آزادی کے بعد کے مؤرّخوں کا رویہ بالکل بدل گیا، وہ تقسیم سے پہلے کے ان جھگڑوں سے دور رہے۔ انہوں نے تاریخ کو محض مذہب کی روشنی میں نہیں دیکھا بلکہ اس کو دوسری سماجی، سیاسی اور معاشی قدروں کے تناظر میں تشکیل دیا۔ اس تحقیق کے نتیجے میں عہدِ وسطیٰ کی تاریخ میں انقلابی تبدیلی آئی۔ اب مؤرّخ نظریات کے بندھنوں میں گرفتار نہیں رہے کہ اس

نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے واقعات کو نظر انداز کیا کیا جائے بلکہ ان واقعات کو بھی سامنے لے کر آئے ہیں کہ جن سے تاریخ کی اہم شخصیات کے بارے میں ایک نیا تاثر ابھرتا ہے۔ مثلاً علی گڑھ یونیورسٹی کے مشہور مارکسی نقطۂ نظر کے حامی مؤرّخ اقتدار عالم خان نے اپنے ایک مقالے میں یہ ثابت کیا کہ اکبر نے اپنے آخری دور میں جزیہ کا نفاذ کیا تھا جبکہ اپنے ابتدائی عہد میں وہ اسے منسوخ کر چکا تھا۔ اسی طرح سے علی گڑھ کے ایک اور مؤرّخ اطہر علی نے اورنگزیب کے بارے میں ثابت کیا کہ جہاں اس نے مندروں کو مسمار کر دیا، وہیں دوسری طرف اس نے جین، بدھ اور دوسرے مندروں کو جاگیریں اور عطیات دیئے۔ اورنگزیب کے یہ فرمان اب کتابی شکل میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

اس لیے اس پر ہربنس مکھیا کا یہ مؤقف ہے کہ تاریخ کو طاقت اور اقتدار کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے راجیو گاندھی نے ایک طرف مسلمانوں کو خوش کرنے کے لیے عورتوں کا قانون پاس کر دیا تو دوسری طرف ہندوؤں کے دل جیتنے کے لیے بابری مسجد کے تالے تڑوا دیئے۔ تاریخ ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اس کو سفید اور سیاہ رنگوں میں نہیں دیکھا جا سکتا ہے۔ صاحبِ اقتدار اپنے مفادات کے لیے فیصلے بدلتے رہتے ہیں۔

کتاب میں اور دوسرے موضوعات پر بھی مضامین ہیں۔ آخر میں چند اہم کتابوں پر تبصرے بھی ہیں۔ یہ مضامین اگرچہ ہندوستان کی تاریخ اور سیاست کے تناظر میں لکھے گئے ہیں۔ مگر پاکستان کے حالات میں بھی ان کی اہمیت ہے۔

پٹ فیڈر کسان تحریک

مصنف: محمد رمضان

ضخامت: ۱۹۴ صفحات، قیمت: ۱۵۰ روپے

طابع: بھنڈار ہاری سنگت، قاسم آباد، سندھ۔ سنِ اشاعت: ۲۰۱۰ء

تبصرہ نگار: ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں استحصالی اور مظلوم طبقوں کی بغاوتیں ہوتی رہی ہیں۔ سماج میں ناانصافی اور غیر مساوی سلوک کے خلاف آوازیں اٹھتی رہی ہیں۔ ان میں کسانوں کی بغاوتیں سب سے زیادہ اہم ہیں کیونکہ صنعتی انقلاب سے پہلے زراعت اور اس کی آمدنی ریاست کے لیے سب سے زیادہ اہم ذریعہ ہوا کرتی تھی، اس لیے زمین پر قبضہ اور اس قبضے کو قانونی شکل دینے کے لیے حکمراں طبقے مذہبی و اخلاقی اقدار کو استعمال کرتے تھے، اور جب کبھی کسان اپنے حقوق کے لیے آواز اٹھاتے تھے تو ان کو سختی کے ساتھ فوجی قوت کے بل بوتے پر کچل دیا جاتا تھا۔

چونکہ تاریخ پر حکمراں طبقے کے لوگوں کا قبضہ تھا اس لیے یہ بغاوتیں یا تو تاریخ سے غائب ہیں یا ان کا ذکر حقارت سے کیا جاتا ہے اور ان باغی کسانوں کو شر پسند اور فتنہ کرنے والے بتایا جاتا ہے۔

اگر تاریخ سے ان کا ذکر نکال دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکمراں طبقوں کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھی اور ان کی روایات و اقدار سماج کے لیے باعث نعمت تھیں۔

دوسرا یہ کہ اگر کسان بغاوت کرتے تھے تو ان کے سامنے کوئی ماڈل نہیں ہوتا تھا اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس سے پہلے یا تو بغاوتیں ہوئی نہیں ہیں یا اگر ہوئی ہیں تو ان کی معلومات نہ ہونے کے برابر تھیں، اس لیے جب باغیانہ اور مزاحمتی تحریکیں تاریخ میں گم ہو جائیں تو تاریخ نہ صرف ادھوری رہ جاتی ہے بلکہ سماج میں استحصال کے خلاف مقصد کے دروازے بھی بند ہو جاتے ہیں۔

اس لحاظ سے محمد رمضان کی کتاب 'پٹ فیڈر کسان تحریک' اہمیت کی حامل ہے کہ انہوں نے کسانوں کی مزاحمت اور بغاوت کو قلمبند کر کے تاریخ کے ایک اہم باب کو محفوظ کر دیا ہے۔ دوسری صورت میں نہ صرف یہ تحریک تاریخ میں گم ہو جاتی اور اس کے ساتھ ہی کسانوں کی قربانیاں اور ان

کی جدوجہد بھی ضائع ہو جاتی۔

موجودہ دور میں اور خصوصیت سے پاکستان میں کسانوں کی مزاحمت اہمیت کی حامل ہے، کیونکہ ہمیں جدید تاریخ میں طلبا، مزدوروں اور عورتوں کی تحریکوں کے بارے میں تو پوری معلومات مل جاتی ہیں، کیونکہ یہ تحریکیں شہروں سے شروع ہوئیں، جس وجہ سے اخبارات اور دوسرے ذرائع نے ان کے بارے میں لوگوں کو اطلاعات فراہم کریں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ مزدور جو فیکٹریوں میں کام کرتے ہیں انہیں باہمی رابطے کے پورے پورے مواقع ملتے ہیں۔ ان تحریکوں کے پس منظر میں نہ صرف پاکستان بلکہ دنیا کے دوسرے ملکوں کی تحریکیں اور ان کی تاریخ ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی سیاسی لیڈرشپ میں پختگی ہوتی ہے۔ یہی صورتِ حال طلبا اور عورتوں یا اقلیتی جماعتوں کی ہوتی ہے لیکن ان کے مقابلے میں کسانوں کو مشکل حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ وہ شہروں سے دور دیہاتوں اور گاؤں میں آباد ہوتے ہیں جہاں میڈیا کی پہنچ نہیں ہوتی ہے۔ دوسرے وہ خاندان کی صورت میں کھیتوں میں کام کرتے ہیں اور انہیں آپس میں ملنے اور رابطے کے بہت کم مواقع ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اس قسم کی تنظیم نہیں بنا سکتے جیسے کہ مزدور یا طلبا بنا لیتے ہیں۔

کسانوں پر جاگیرداروں کا تسلط ہوتا ہے۔ جاگیردار نہ صرف اپنے لوگوں کے ذریعے ان پر نظر رکھتا ہے، بلکہ اسے پولیس اور انتظامیہ کی بھی حمایت ہوتی ہے۔ اس لیے ذرا سے شبے پر وہ ان کو سزا دیتے ہیں تاکہ کسی قسم کی بغاوت سر نہ اٹھائے اور اسے فوراً ہی ختم کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں اس کی اپنی عدالت اور اس کے اپنے قوانین ہوتے ہیں، جنہیں کوئی چیلنج نہیں کر سکتا ہے۔ پاکستان میں جاگیردار طبقہ ہر بدلتے ہوئے سیاسی حالات میں اپنی جگہ مضبوط اور مستحکم رکھتا ہے۔ اگر فوجی حکومت ہو تو وہ اس کا آلۂ کار بن جاتا ہے، اگر جمہوریت ہو تو وہ سیاست میں حصہ لے کر اسمبلی کا رکن بن جاتا ہے، اگر نہ بھی بنے تو اس کے حلیف جاگیردار بھی اس نظام کی حمایت کرتے ہیں اور اسے برقرار رکھتے ہیں۔

سندھ اور جنوبی پنجاب میں ان جاگیرداروں کا ایک طبقہ روحانی طور پر کسی نہ کسی صوفی کا جانشین ہوتا ہے اس وجہ سے وہ نہ صرف سیاسی اور سماجی طور پر طاقتور ہوتا ہے بلکہ روحانی طور سے بھی اس کا اثر و رسوخ بڑھ جاتا ہے، اس لیے کسان ان کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے ڈرتے ہیں، کیونکہ ان کی روحانی قوت انہیں مزاحمت سے روکتی ہے۔ وہ اس دنیا اور آخرت دونوں کے

لیے ان کی دعا اور برکت کے خواہش مند رہتے ہیں۔ بلوچستان میں یہ جاگیردار قبیلے کے سردار ہوتے ہیں، اس صورت میں انہیں اپنے قبیلے کی حمایت حاصل رہتی ہے۔

ان حالات میں کسانوں کے لیے کوئی مزاحمت کی تحریک چلانا یا بغاوت کرنا ایک مشکل کام ہوتا ہے لیکن اس صورت میں وہ سیاسی کارکن، کہ جنہیں کسانوں کے استحصال اور مظلومیت کا احساس ہے وہ شہروں کو چھوڑ کر دیہاتوں اور گاؤں کا رخ کرتے ہیں تاکہ کسانوں کو جو بکھرے ہوئے اور سہمے ہوئے ہیں، انہیں متحد کر کے ان کے حقوق کی آواز بلند کریں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ مظلوم اور پسے ہوئے طبقوں میں ناانصافی اور استحصال کا احساس ہوتا ہے، ان میں تبدیلی کی خواہش بھی ہوتی ہے جو ان کے اندر دبی رہتی ہے۔ جب بھی کوئی سیاسی لیڈر شپ ان کو منظم کرتی ہے تو ان کا شعور ابھر آتا ہے اور وہ مزاحمت یا بغاوت کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ پٹ فیڈر کے کسان بھی سیاسی لیڈر شپ کے سہارے بغاوت پر آمادہ ہو گئے، اور ان کی یہ بغاوتیں سختی سے کچل جانے کے باوجود جاری رہیں ورنہ تصور تو یہ کیا جاتا ہے کہ اگر تحریک کو تشدد کے ساتھ دبا دیا جائے، اس کے رہنماؤں کو قید کر دیا جائے، انہیں اذیتیں دی جائیں تو اس ڈر اور خوف سے تحریک دم توڑ دے گی۔

محمد رمضان نے بڑی محنت اور کاوش سے پٹ فیڈر کے کسانوں کی تحریک کی دستاویزات کو قلمبند کر کے اس تحریک کے بارے میں مؤرخوں کو مواد فراہم کیا ہے۔ انہوں نے خاص طور سے اُن سیاسی کارکنوں کا ذکر کیا ہے جنہوں نے اس تحریک میں حصہ لیا اور قید و بند کی تکالیف برداشت کیں۔ انہوں نے اُن کارکنوں کے بارے میں بھی معلومات فراہم کی ہیں جو اس تحریک میں شہید ہوئے۔

کتاب کے آخر میں انہوں نے خصوصیت سے زرعی اصلاحات کے بارے میں اظہارِ خیال کیا ہے کہ اگر یہ اصلاحات ہوتی ہیں اور اُن پر کامیابی سے عمل ہوتا ہے تو اس صورت میں ملک نہ صرف زرعی طور پر ترقی کرے گا بلکہ کسان جو اب تک مفلسی اور غربت کا شکار ہیں، اُن کی زندگی میں بھی خوشحالی آئے گی۔

میرا خیال ہے کہ پاکستان میں کسانوں کی تحریک پر یہ پہلی کتاب ہے جو لکھی گئی ہے اور اس کی وجہ سے پٹ فیڈر کے کسانوں کی مزاحمتی تحریک تاریخ میں گم ہونے سے بچ گئی ہے۔ یہی نہیں بلکہ اب یہ تحریک زندہ رہے گی۔

تاریخ کے بنیادی مآخذ

مرقعِ دہلی

تصنیف: نواب درگاہ قلی خاں

مترجم: ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی

تعارف

اورنگزیب کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد جانشینی کی جنگوں کا ایک خوں ریز سلسلہ شروع ہوا اور یکے بعد دیگرے بادشاہ آئے اور قتل ہوتے چلے گئے۔ یہ سلسلہ اس وقت ختم ہوا جب فرخ سیر کے قتل (۱۷۱۹ء) کے بعد روشن اختر محمد شاہ کے خطاب سے بادشاہ ہوئے اور ۱۷۴۸ء تک اس کا دورِ حکومت قائم رہا، مگر اس کے آخر دورِ حکومت میں نادر شاہ کے حملے نے دِلّی کو اجاڑ کر رکھ دیا۔

آخری عہد کا مغل معاشرہ اگرچہ جنگ وجدل، سازشوں اور مختلف بحرانوں سے گذر رہا تھا، مگر ساتھ ساتھ ثقافتی سرگرمیاں بھی جاری تھیں۔

کلچر اپنے عہد کی پیداوار ہوتا ہے، اگر سماج ترقی کر رہا ہو، اس میں نئے افکار و خیالات پیدا ہو رہے ہوں تو اس میں جدت اور تنوع ہوتا ہے۔ لیکن اگر سماج ایک جگہ ٹھہر کر رہ جائے تو یہ پس ماندگی اس میں بھی سرائیت کر جاتی ہے۔

محمد شاہ کے عہد کی دہلی کیا تھی؟ اس کی تصویر درگاہ قلی خاں (وفات ۱۷۶۰ء) نے اپنی کتاب 'مرقعِ دہلی' میں کھینچی ہے۔ اٹھارویں صدی تک ہندوستان کے مختلف علاقے ایک دوسرے سے اس قدر دور اور اجنبی تھے کہ جب مسافر جنوبی ہندوستان سے شمالی ہندوستان آتا تھا تو اس کے لیے یہ ایک نیا ملک ہوتا تھا۔

درگاہ قلی خاں جب دکن سے نظام الملک آصف جاہ کے ساتھ آئے تو ان کے لیے دہلی کا شہر اور اس کا کلچر اس قدر دلچسپ تھا کہ انہوں نے اپنے تاثرات کو کتاب کی شکل میں قلم بند کر دیا۔

'مرقعِ دہلی' اس لحاظ سے اہم کتاب ہے کہ اس نے تاریخ نویسی میں ایک اہم اضافہ کیا ہے۔ سیاسی تاریخ کے بجائے اس میں ایک شہر کی سماجی اور ثقافتی تاریخ پیش کی گئی ہے جو اس عہد کے طبقۂ اعلیٰ کی زندگی اور رجحانات کی عکاسی کرتی ہے۔

(ڈاکٹر مبارک علی)

جب نواب درگاہ قلی خان بہادر سالار جنگ مؤتمن الدولہ ۱۱۵۱/ ۳۸-۱۷۳۸ء میں نواب نظام الملک آصف جاہ کے ہمراہ جہان آباد تشریف لے گئے تو وہاں انہیں جو جو خاص چیزیں نظر آئیں انہیں وہ حیطۂ تحریر میں لے آئے، چونکہ یہ لطف سے خالی نہیں اس لیے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قدم شریف کا ذکر

اس گلشن کی ساری تازگی و رونق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے شفاعت کے حامل قدم کی برکتوں کے طفیل ہے، وہ ذات پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) جس کے آستانے کی گرد اربابِ بصیرت کے لیے سرمہ اور جسؐ کے راستے کا غبار اہلِ فطرت کے واسطے باطنی سرمایہ ہے۔ گناہ گاروں کا چہرہ سجدوں کی کثرت سے آئینے کی مانند روشن۔ حاجتمند حضورؐ کے آستانے کی خاک کی بھیک پاکر کیوان (ایسے بلند و عظیم سیارے) کو سرمہ لگانے والے (بن گئے)۔ حضورؐ کی پایگا (مقام، ٹھکانا، روضہ) تعظیم کے لائق اور مخلوقِ خدا مسلسل (اس کی) تعظیم و تکریم میں مشغول ہے۔

برزمینے کہ نشانِ کف پائے تو بود

سالہا سجدۂ صاحب نظران خواہد بود

(جس زمین پر آپؐ کے کفِ پا کا نشان ہوگا وہ اہلِ نظر کے لیے مدتوں سجدہ گاہ بنی رہے گی)

جمعرات کے روز اس درگاہ کے صحن میں زائرین کی کچھ اس قدر بھیڑ ہوتی ہے کہ آدمی کو طواف کرنے کی جگہ تک پہنچنے کے لیے ہزاروں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور ماہِ ربیع الاوّل میں تو دن رات ایسا ہی ہجوم رہتا ہے۔ فقرا اور زائرین دور دراز کے شہروں اور علاقوں سے زیارت کی خاطر یہاں آتے اور آرزو کی جھولیاں بھر بھر کر گلِ مراد پاتے ہیں۔ مریض لوگ وہ پانی شفا کی خاطر پینے کے لیے جاتے ہیں جو قدم مبارک کے دارالشفا کے دھووں کی صورت میں آرزو اور تمنا کے پیاسوں کو میسر آتا ہے۔ پھر یہی پانی لے جا کر وہ دور بیٹھے ہوئے لوگوں کو تبرک کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

خوش بخت لوگوں نے اپنی اخروی نجات اور جزا کے حصول کے لیے اس درگاہ کے قرب و جوار

میں بڑی بڑی رقموں پر جگہیں خرید رکھی ہیں اور اس طرح وہ اپنے آخری ٹھکانے کی نیو جماتے ہیں۔ چنانچہ اس کے اطراف میں بہت سے مقبرے ہیں اور اجنبیوں کی قبروں کا تو کوئی شمار ہی نہیں۔ عرس شریف کے دنوں میں اس مقام کے در و دیوار عوام کی کثرت کے باعث اس حد تک اَٹ جاتے ہیں کہ بیٹھنے کے لیے کہیں بھی جگہ میسر نہیں آتی، ہاں یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ صبح سویرے یہاں پہنچا جائے۔ امیر لوگ ان دنوں میں جو بھی کھانے پینے کی اشیا یہاں بطور نذر کے پیش کرتے ہیں وہ غریبوں اور مسکینوں میں تقسیم کردی جاتی ہیں (پھر بھی) کئی روز کا ذخیرہ ہو جاتا ہے۔ سبحان اللہ! کیسا فیض نشان مقام ہے کہ اس کے در و دیوار سے کرامت اور اعجاز کے انوار چھن رہے ہیں۔ رخصتی دروازے کے سامنے واقع حوض گویا کرامت کا ماء المعین (پاک اور صاف جاری پانی) اور سرچشمۂ مہربانی کا عین الحیات (زندگی کا چشمہ) ہے۔ پیاسے اس شفاف و شیریں پانی سے دل کے حلق کو سیراب کرتے ہیں۔ گذشتہ دور میں وفات پانے والے بادشاہ کی وصیت کے مطابق معجزے کے حامل اس قدم کو اس کے سینے میں نصب کیا گیا ہے۔

مسلمانوں کے سردار، منقرض الطاعت، امیرالمومنین علی علیہ السلام کی قدم گاہ پر مقامِ زیارت و تبرک

شاہی قلعہ سے تین کوس کے فاصلے پر واقع ہے۔ زائرین وہاں حصولِ سعادتِ اُخروی کے لیے ہفتے کے روز جوق در جوق عازمِ زیارت ہوتے اور تسلیم وسلام کا پھول اعتقاد کی دستار پر سجاتے ہیں۔ اس دہلیز کی خاک دردمندوں کے لیے شفا کا ذریعہ اور اس کی مرحمت کے چشمے کا آبِ زلال حاجت مندوں کے چہرے کی چمک (کا باعث) ہے۔ اکثر لوگ اپنی دلی تمنا کے حصول کی خاطر منتیں مانتے ہیں اور اپنی دلی آرزو پا بھی لیتے ہیں۔ محرم کی دسویں تاریخ کو، کہ حضرت خامس آلِ عبا کی زیارت کا دن ہے، اربابِ تعزیہ غمگین دل اور روتی ہوئی آنکھوں کے ساتھ اس جنت آستان مقام پر عزاپُرسی کے لیے جمع ہوتے اور زیارت کی شرائط بجالاتے ہیں۔ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو اس روز اس سعادت سے بہرہ ور نہ ہوتا ہو۔ کمینے اور شریف لوگوں کی سواری کی کثرت کے سبب راستے اور سڑکیں چیونٹی کی آنکھ کی مانند تنگ ہو جاتی ہیں۔ اہلِ حرفت اپنی دوکانیں وہاں سجاتے اور آراستہ کرتے اور کئی طرف سے منافع کماتے ہیں۔ چوکی خانے میں، جوار بابِ ایمان

کی مقررہ جگہ ہے، منقبت خوان بلند آواز سے مرثیے پڑھتے اور معجزے کی حامل اس دہلیز سے نجات کا منشور حاصل کرتے ہیں۔ ے

گر عقبیٰ خواہی زیارتش دریاب

(اگر تجھے آخرت کی خواہش ہے تو اس کی زیارت کر)

حضرت قطب الاقطاب کی درگاہ (کہ فرشتوں کی بارگاہ ہے)

قلعہ سے سات کوس کے فاصلے پر واقع اور مرقدِ مبارک نے چھت کے بغیر مسجد کے صحن میں ترتیب کی زینت پائی ہے۔ برصغیر کے لوگوں کے لیے زیارت گاہ اور تمام حاجت مندوں کے لیے مرجع و مقصود ہے۔ اس کے در و دیوار کی صفائی بہشت کے مقام کی یاد دلاتی ہے جبکہ اس کی برکتوں سے پُر فضا رحمتِ (ایزدی) کے وسیع مقام کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

صبح کے وقت آپ کی مبارک قبر کے گرد[۴] پُر کیف تجلی صورت پذیر ہوتی ہے جو زائرین کے دلوں پر ایک عجیب سرور طاری کر دیتی ہے۔ اربابِ آرزو صبح کا فرض (نماز) ادا کرنے کے بعد اس کا طواف کر کے اپنے مقصد کے پھول چنتے اور بڑے ہی انبساط اور مسرت کے عالم میں لوٹ جاتے ہیں۔ یوں تو لوگ ہر روز زیارت کو آتے ہیں لیکن جمعرات کے روز خاص طور پر بہت ہجوم ہوتا ہے۔ لوگ راتوں کو چل کر دہلی سے اس طرف کا رخ کرتے اور زیارت سے فارغ ہو کر پاکیزہ مقامات سے (کہ آپ کی مبارک تشریف آوری کے طفیل یہاں ہر طرف سبزہ ہی سبزہ اور ہر جانب چشمہ رواں ہے، خاص طور پر جھروکہ اور حوضِ شمسی جو متبرک چشموں میں سے ہے) لطف اندوز ہوتے ہیں۔ آپ کے پُر انوار مزار کے اطراف میں چند مردانِ خدا آسودۂ خاک ہیں۔ چنانچہ وجد و حال کی خوشبو آج بھی اہلِ یقین کے دماغ کو معطر اور درد کی چاشنی اربابِ ذوق کے حلق میں سرایت کرتی رہتی ہے۔ اس بہشت نشان علاقے کے نواح میں متبرک مقامات واقع ہیں۔ خاص طور پر حضرت قطب العارفین خواجہ معین الدین چشتیؒ قدس اللہ سرہ، نے یہاں مسجد اولیا تعمیر کی ہے۔ جو کوئی اس مسجد میں نماز ادا کرتا ہے وہ عبادت کی حلاوت سے آشنا ہوتا ہے۔ غرض کہ یہ جگہ اولیا کی قبروں کی کثرت کے باعث روضۂ رضوان (بہشت) کے لیے بھی باعثِ رشک ہے۔ اس جگہ پر واقع عیدگاہ کے بارے میں، ملفوظات میں آپ نے لکھا ہے کہ حضرت خواجہ خضر علیہ السلام

اکثر یہاں تشریف لایا کرتے ہیں، حضرت قاضی حمیدالدین ناگوری کی قبر بھی آپ کے مزار مبارک کے ساتھ ہے اور بہادر شاہ نے بھی اپنے مقدر کے زور پر آپ کی مہربانی ونوازش کی پناہ میں جگہ پائی ہے۔ ربیع الاوّل کی سولہ تاریخ کو عرس ہوتا ہے اور ایک دنیا زیارت کی خاطر آمادہ ومستعد ہو جاتی ہے اور دو دن تک یہاں سیر کرتی ہے۔ قوال ہمیشہ قبرِ مبارک کے سامنے، دور سے، کبھی کھڑے ہو کر اور کبھی بیٹھ کر[5] سلام پیش کرتے ہیں۔ شہید بادشاہ محمد فرخ سیر نے درگاہ کے ایک طرف سنگِ مرمر کی تراشی ہوئی دیوار نصب کروائی ہے۔ اس کی جالی بڑی ہی نازک اور پتھر کی شفافی بڑی ہی لطافت کی حامل ہے۔

شاہی کہ بعالم علم فقر افراخت
از ہر دو جہاں گوشۂ عزلت ساخت
در راہِ خداست رہنما قطب الدین
چون قطب کہ میتوان از وقبلہ شناخت

(وہ بادشاہ جس نے دنیا میں فقر کا پرچم بلند کیا اس نے دونوں جہانوں میں ایک گوشۂ عزلت اختیار کیا قطب الدین خدا کی راہ میں رہنما ہیں اس قطب (ستارے) کی مانند جس سے قبلہ کا رُخ معلوم ہوتا ہے)

سلطان شمس الدین غازی کا ذکر

آپ کا مرقدِ مبارک اس غار میں حضرت قطب الاقطاب کی درگاہ کے اطراف میں واقع ہے۔ اگر چہ آپ سلاطین میں سے ہیں، لیکن اربابِ ذوق اور توحید پرستوں کی صحبت کے طفیل ولایت کے بلند مرتبے پر پہنچے ہیں۔ چنانچہ آپ کے کمالات کی شرح تذکرہ 'ریاض الاولیا' سے ظاہر ہے۔ آپ کے روضے کی فضا روضۂ رضوان (بہشت) کا ایک نمونہ ہے، اور آپ کی پُرفیض سرزمین کا علاقہ شگفتگی کے لحاظ سے گویا خُلد کا ایک ٹکڑا ہے۔ برسات کے موسم میں (یہ مقام) خودرو سبزہ اور ریاحین (نازبو) کی کثرت کے سبب گلشن کشمیر کے لیے باعثِ رشک ہو جاتا اور ہوا کے معتدل ہونے اور فضا کے کیف کے سبب دل پذیر و دل آویز بن جاتا ہے۔ زائرین کے لیے یہاں زیارت کے دوران ایک پُرلطف سیر کا سامان اور اس کے طواف کے دوران ایک رنگین کیف کا

مشاہدہ ہو جاتا ہے۔ اللہ ان کی آرام گاہ کو منور فرمائے۔ اے اللہ ہمیں رزق عطا فرما اور ہمیں بخشش سے نواز۔

حضرت سلطان المشائخ معشوق الٰہی

آپ کا مرقد مبارک پرانی دِلّی سے نیم کوس کے فاصلے پر واقع ہے۔ کیا کہنے ہیں اس روضے کے کہ سلطانین کو اس بارگاہ کی آرزو اور بادشاہوں کو اس عالی رتبہ دہلیز کی نسیم کی خواہش وتمنا ہے۔ اس کے پُرانوار در و دیوار سے فیوض ٹپکتے ہیں، جبکہ اس کی خاکِ پاک سے سعادت و خوش بختی کے چشمے اُبل رہے ہیں۔ اس آستان کی عظمت وجلال کا دور بارش متکبرین کا پتّا پانی کر دیتا ہے اور اس بلند شان والے مقام کی زبردست شان وشوکت[٦] بڑے بڑے سرکشوں کا سر بے اختیار سجدوں پر مائل کر دیتی ہے۔ اس بہشت صفت مرقد سے ایسی ایسی کیفیات محسوس ہوتی ہیں کہ جنہیں قلم بیان کرنے سے سراسر عاجز و بے بس ہے۔ ہر بدھ کے روز عوام اور خواص کا ایک ہجوم زیارت کا احرام باندھتا ہے، جبکہ قوال پورے ادب وآداب کے ساتھ کھڑے ہو کر مراسم مجرا ادا کرتے ہیں۔ خاص طور پر صفر کے مہینے میں آخری بدھ کے دن ایک عجیب انبوہ اور ایک انوکھی بھیڑ دیکھنے میں آتی ہے۔ دہلی کے لوگ اچھی طرح بن سنور کر یہاں آتے اور زیارت کرنے کے بعد اس روضۂ مبارک کے گرد باغات کی سیر میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ صنعت وحرفت والے جگہ جگہ اپنی دکانیں سجاتے اور ہر جگہ تماشائیوں کی مرغوب اور مطلوبہ اشیاء رکھتے ہیں۔ مطربوں کے نغموں کی کثرت کے باعث سامعہ گرانی کا شکار ہو جاتی ہے۔ ہر ہر گوشے اور کونے میں نقال اور ناچنے والے اپنی خوش ادائی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ عرس مبارک ۱۴ ربیع الثانی کو ہوتا ہے۔ اپنی مستقل سعادت کی بنا پر یہ سدرہ صفت آستانہ اپنا کلاہِ فخر بہت اونچا کیے رکھتا ہے، اس کے اطراف میں اور اردگرد خیموں کی کثرت کے سبب جگہ تنگ ہو جاتی ہے۔ تمام شب قوال اپنی اپنی باری پر اپنے فن کا مظاہرہ کرتے اور مشائخ اور صوفیا کو وجد و حال میں لاتے ہیں۔ بواہیروں کی صحبت بہت دیر تک جاری رہتی ہے اور ایک عجیب قسم کا شور وشغب برپا ہوتا ہے۔ یہ عالی فرقہ اور تمام زائرین اس رات کو زندہ رکھتے ہیں (یعنی جاگتے رہتے ہیں) اور بیشتر لوگ مرقدِ منور کے اطرف میں مراقبہ کرتے ہیں جبکہ کچھ لوگ تلاوت میں مشغول رہتے ہیں۔ اس رات کی صبح ایک عجیب فیض کی حامل

ہوتی اور فجر کی نماز ایک عجیب حلاوت کے ساتھ میسر آتی ہے۔ حضرت امیر خسرو رحمتہ اللہ علیہ قبرِ گرامی کے آخر میں آسودۂ خاک ہیں۔ دونوں کے درمیان فاصلہ چند گز سے زیادہ[7] نہیں ہے۔ ان کے عرس کے موقع پر بھی خاص کیف میسر آتا ہے۔ یہاں سماع کی محفل بھی ہوتی ہے۔ اس روضے کے اطراف میں مجاوروں کے گھر اور کاشانے ہیں۔ یہ اپنی جگہ ایک آبادی ہے اور ان لوگوں کی معیشت کا دارومدار نذروں اور وکالت کی رقموں پر ہے۔ ان خوش بختوں کا حال کیا مبارک ہے جو اس خطۂ پاک کے قرب میں سکونت پذیر ہیں۔ یہ لوگ پیہم فیوضات کی زیارت حاصل کرتے ہیں۔

حضرت نصیرالدین چراغ دھلی

اس بزرگوار کا مزارِ انوار پرانی دِلّی سے تین کوس کے فاصلے پر ہے۔ ان کے روضے کا احاطہ روضۂ رضوان کی مانند بڑا ہی دل کشا اور ان کے مرقد کی فضا بہشت کی پھلواڑی کی طرح بڑی ہی روح افزا۔ ان کے کمالات کی شعاعیں اس سرزمین سے نور آفتاب کی مانند منور ہیں اور ان کی کرامات کی روشنی اس دل نشین خطے سے پرتوِ شمع کی صورت فانوس کی تہہ سے نمایاں ہے۔ حاجتمندوں کا چراغ ان کی کرامت سے روشن ہے اور دردمندوں کا دل ان کی توجہ کی ہوا میں گلشن کے لیے باعثِ رشک۔ حقیقت میں وہ دہلی کا چراغ ہیں بلکہ تمام برصغیر کے چشم و چراغ ہیں۔ ان کی زیارت کا دن اتوار مقرر ہے، خاص طور پر دیوالی والے مہینے میں ایک عجیب ہجوم ہوتا ہے اور اس مہینے میں دہلی کے باشندے ہر اتوار کو زیارت کی سعادت کے لیے وہاں آتے ہیں اور چشمے کے اطراف میں جو درگاہ کے مضافات میں سے ہیں، خیمے اور سراپردے نصب کر کے غسل کرتے ہیں۔ ان میں اکثر پرانی بیماریوں سے شفائے کامل پاتے ہیں۔ کیا مسلمان اور ہندو دونوں زیارت کی شرائط ادا کرنے میں یکساں ہیں۔ صبح سے لے کر غروبِ آفتاب تک زائرین کے قافلے مسلسل پہنچتے رہتے ہیں۔ ہر درخت کے نیچے اور ہر دیوار کے سائے میں ایک عالم فرش بچھا کر[8] عیش و خوش دلی کی داد دیتے ہیں۔ یہ ایک عجب سیر اور طرفہ تماشا ہے۔ ہر جگہ راگ اور رنگ ہے اور ہر گوشہ و کنار میں پکھاوج اور مور چنگ کی صدا بلند ہوتی ہے۔ عرس مبارک بھی شان سے ہوتا ہے۔ بادشاہِ جم جاہ (جمشید کی سی شان والا) محمد شاہ نے مرقدِ والا کے اطراف میں پختہ احاطہ بنوایا ہے۔ اس کے صحن میں ایسی

وسعت ہے کہ شاید ہی کسی اور جگہ ہوگی۔ قدس اللہ روحم واوصل الینا فتوحم۔

حضرت شاہ ترکمان بیابانی

علیہ الرضوان (اللہ ان سے راضی ہو) عجیب وغریب کرامات کے لیے مشہور اور انوکھی خوارق میں مصروف ہیں۔ یہاں کے ثقہ لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ دہلی کی بنیاد گذاری سے قبل، جب کہ یہ جگہ صحرائے محض تھی، آپ اسی جگہ پر مقیم تھے جہاں اب آسودۂ خاک ہیں۔ کچھ لوگ آپ کو حضرت قطب الاقطاب کا معاصر گردانتے ہیں اور حقیقتِ حال کی خبر اللہ ہی کو ہے۔ رجب کی ۲۳ تاریخ کو عرس ہوتا ہے۔ خدام اور معتقدین عرس کے روز عمدہ انداز میں آرائش کا سامان کرتے ہیں۔ چراغوں اور قندیلوں کی کثرت کے باعث صحنِ فلک منور ہو جاتا اور پھولوں کی کثرت سے نکہتِ گل کی موج روانی میں آجاتی ہے۔ آپ کی آرام گاہ جمعیت آباد (جو آبادی سے پُر ہو) اور آپ کا روضہ خُلد سے ملا ہوا ہے۔ یہاں کے صحن کی ہوا سے دماغ کو جو کیف وسرور میسر آتا اور اسکی فضا کی شمیم سے حقیقت کی جو نکہت دماغ سے ٹکراتی ہے، اس کے بارے میں سب باشندوں کا خاص اعتقاد ہے۔ یہ لوگ اپنی اہم مشکلات کے ضمن میں آپ کے روضۂ مبارک سے استعانت کے طالب ہوتے اور اعتقاد کے رسوخ کے مطابق اپنا مدعا پاتے ہیں۔

حضرت باقی باللہ

آپ کا مرقد مبارک متعین جگہ اور آپ کی زیارت اربابِ یقین کے ذمّے معین ہے۔ اس (مرقد) کی فضا کی نسیم گلشنِ اتحاد اور اس کی ہوا کی شمیم خُلد آباد ہے[9] اس کے در ودیوار سے بے خودی ٹپکتی ہے اور اس کی فیض سے پُر سرزمین سے عبرت آغوش وا کیے ہوئے ہیں۔ شدید گرمی کے موسم میں، جب دہلی کی ہوا آگ برسا رہی ہوتی ہے اور زمینیں شعلہ بار ہوتی ہیں، کرامت آثار مزار کے صحن میں خنکی جوش مار رہی ہوتی ہے۔ جس وقت کوئی صحن میں قدم رکھتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے اس نے برف پر پاؤں رکھ دیئے ہیں اور وہ بھون دینے والی حرارتِ آفتاب سے باہر نکل آیا ہے۔ آپ کی ایک عجیب خوارق (کرامات) یہ ہے کہ شہر کے ساکنین تلاش کر کے اس کے قرب وجوار میں مدفون کیے جاتے ہیں تا کہ آپ کی ہمسائیگی میں جگہ پانے کے سبب وہ جہنم کی گرمی اور آگ

سے محفوظ رہیں۔ اللہ آپ کی آرام گاہ کو منور فرمائے۔

حضرت شاہ حسن رسول نما

ان کی قبر جہاں نما آئینہ ہے اور ان کی تربت خطۂ بہشت کی مانند دلکشا۔ اگر کوئی اعتقاد کی پاکیزگی کے ساتھ ان کی زیارت کرے تو ان کی پُرفتوح روح کے وسیلے سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال کے دیدار کا امکان ہے اور اگر خلوصِ نیت سے ان کا وسیلہ ڈھونڈا جائے تو آرزوؤں اور مقاصد کا حصول یقینی ہے۔ شعبان المعظم کی ۲۱ تاریخ کو عرس کے مراسم ادا کئے جاتے ہیں۔ تزئین و آرائش سے کام لیا جاتا ہے۔ عرس کی صبح سے شام تک دہلی کے تمام نقال مجرا ادا کر کے زائرین کے لیے بڑے ہی انبساط و حظ کا سامان کرتے اور پھر لوٹ جاتے ہیں۔

شاہ بایزید اللہ ھو

ان کے مشرب کی پاکیزگی کا جلوہ در و دیوار سے ظاہر ہے اور ان کی کرامت کے انوار بہشت صفت تربت سے ہویدا ہیں۔ عرس کے موقع پر ایک رنگین مجلس منعقد ہوتی ہے جس سے زائرین کا ذوق ایک خاص حلاوت پاتا ہے۔

پاکیزہ لوگوں کا سرگروہ معارف آگاہ عزیز اللہ

ان کی مبارک قبر[11] پرانی دِلّی کی ایک مرغوب جگہ پر واقع ہے۔ ارادت مندوں نے پاکیزگی کے تقاضے کے طور پر ایک مختصر سی رنگین عمارت بنائی اور اس کے احاطے کی تعمیر کی طرف توجہ کی ہے۔ اس کی دل فزا نسیم ہوائے بہشت سے خراج لیتی ہے اور اس کی پھلواڑی کے ریاحین کے لیکھے باغ ارم سے باج وصول کرتے ہیں۔ نردبان کا عشرت کدہ اور خلوت کے طالبین کے لیے تماشہ گاہ ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب آپ کا کوئی نہ کوئی خلیفہ اس مقام پر پہنچ کر بے خودی میں مشغول نہ ہوتا ہو اور وہ خود رفتگی کا جلوہ اس کے آہنگ سے ملاحظہ کراتا ہے۔ ان کے زمانے میں ایک عاصی تھا جو زبردست مصلّین کی طرح سانس لینے کی بھی فرصت نہیں دیتا تھا اور جب بھی وہ اپنے سر کا مغز اپنی حزن و غم کی جھونپڑی سے باہر لاتا اسے چونچ کے صدمات سے مجروح اور چھلنی پاتا۔ اس شخص

نے تمام شہر میں اور سارے مزاروں پر التجا کی، لیکن کسی کی شفاعت اس کے جرائم کی معافی میں مفید ثابت نہ ہوئی۔ اس دور کے اکابر نے اسے ان کے کرامت کے حامل آستانے میں نجات کا سراغ دیا اور توجہات عالیہ کی برکات سے اس کی مدد کی۔ اِدھر اس بے چارے نے فلک نشان خانقاہ کا رُخ کیا اُدھر اس کی دِلی تمنا پوری ہوگئی۔ ان سے اسی قسم کی کئی عجیب اور بے شمار خوارق ظہور پذیر ہوئی ہیں اور آج بھی ان کی قبر مبارک سے لوگ مدد اور استعانت کے طالب ہوتے ہیں۔ عرس کے روز خاص سماع ہوتا ہے۔ بوڑھے جوان مواحد دہلیز پر آتے طواف کرتے اور مرادیں پاتے ہیں۔

میرزا بیدل رحمتہ اللہ علیہ

آپ کی تربتِ موزوں پرانی دہلی میں ایک چھوٹے سے احاطے میں معنی خاص کے رنگ (انداز) اور رنگین الفاظ میں واقع ہے۔ صفر کے مہینے کی تیسری تاریخ کو عرس ہوتا ہے۔ آپ کے شاگرد اور شہر کے تمام موزوں طبع لوگ آپ کی روح سے استفادے کی خاطر وہاں حاضر ہوتے ہیں اور آپ کی قبر کے گرد حلقے کی صورت میں ایک مجلس ترتیب دیتے ہیں۔ آپ کا کلیات جو خطِ گرامی سے ترتیب پایا اور لکھا گیا ہے[11] اس حلقے کے درمیان رکھا جاتا اور شعر خوانی کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اس کے عنوان پر یہ رباعی لکھی ہوئی ہے۔

رباعی

اے آئینۂ طبعِ تو ارشاد پذیر
در کسب فوائد نمائی تقصیر
مجموعۂ فکر ماصلائے عام است
سیری کن و سمتِ تسلی برگیر

(اے مخاطب کہ تیری طبیعت کا آئینہ رشد و ہدایت قبول کرنے والا ہے تو فوائد یعنی فیوضات کے حصول میں کوتاہی نہ کر ہماری فکر کا مجموعہ سب کے لیے ہے۔ تو اس کا مطالعہ کر اور تسلی حاصل کر)

اس کے بعد یہ لوگ قدر مراتب کے مطابق اپنے افکار کے نتائج یعنی اشعار اس مجلس میں پڑھتے ہیں۔ اس سے ایک طرفہ حلاوت میسر آتی ہے اور حاضرین ایک خاص انبساط پاتے ہیں۔

آپ کا بھتیجا محمد سعید جو معنی بیگانہ کی مانند میرزا کی نسبتِ معنوی سے بیگانہ ہے، حاضرین مجلس کی تواضع اور شمع و چراغ کی ترتیب کے لیے اپنا دماغ جلاتا ہے اور میرزا کی اختراع کردہ تمام معجونیں اور گولیاں جو کیمیا کی صورت اور تمام دہلی میں انگشت نما (مشہور) ہیں، صرفِ زندگی کرتا ہے، اللہ آپ کی قبر کو معطر اور جنت کو آپ کا ٹھکانا بنائے۔

خُلد منزل کا عرس

محرم الحرام کی ۲۳ تاریخ کو مذکورہ عرس منعقد ہوتا ہے۔ ان کی قبر حضرت قطب الاقطاب کے قرب میں ہے۔ خلد منزل کی زوجہ مہر پرور، حیات خان ناظر کے اہتمام میں ایک ماہ سے چراغاں بندی کی آرائش و ترتیب میں، جو متنوع صورتوں اور انوکھی شکلوں میں بنیاد پذیر ہے، متوجہ ہے۔ شاہی صنعت پیشہ لوگ اور نقاش عجیب و غریب نقاشی کر رہے اور ہنر ہائے عجیب کام میں لا رہے ہیں۔ اس انداز میں وہ سرو چراغاں ایک قسم کا روشنی کا جھاڑ ترتیب دیتے ہیں کہ سروِ شمشاد شرمندگی کے باعث چنارِ خورد کی مانند جل اٹھتا ہے اور یہ اس طریقے سے مشجر روشنی کی نمائش کرتے ہیں کہ[12] اس کے ہر شجر سے گُلِ آفتاب گل کرتا ہے۔ رات کے دو حصے گذر جانے تک طلوع ہونے کی جگہ کے دریچے سے سر باہر نہیں نکالتا اور آفتاب اپنا تیل سمجھ کر صبح کے سوا آفاق کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ روشنی کے بُرج آسمانی بُرجوں کو انوار کا پیام بھیجتے ہیں، جب کہ ہر گوشہ و کنار میں تجلّی سے پُر بنگلے وادی ایمن کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ عشرت کرنے والے اپنے محبوبوں کے ساتھ ہر گوشہ و کنار میں دست در بغل اور کوچہ و بازار میں عیاش لوگ نفسانی خواہشات کے ہول میں رقص کناں، مے خوار محتسب کے خوف سے بے پرواہ سیہ مستی کی تلاش میں اور شہوت کے طالب لوگ کسی مزاحمت کے واہمہ سے بے نیاز شاہد پرستی میں سرگرم۔ زاہدوں کی توبہ تڑوانے والے نوخیز لونڈوں کا ہجوم اور ہرن کی سی آنکھوں والے حسین لڑکے بے مثال عشق کی وجہ سے صلاح اور راستی گفتار کی بنیاد کو درہم برہم کرنے والے۔ جہاں تک نگاہ پرواز کرتی ہے کسی نہ کسی چہرے پر مائل ہوتی ہے اور جب تک آنکھ کھلے وہ کسی نہ کسی گیسو کے فتراک میں پھنس جاتی ہے۔ اس کا نواح کچھ اس ڈھنگ کا کہ فاسقوں کی ایک دنیا اپنی دلی آرزو پاتی اور خباثت کے سامان اس حد تک کہ فاجر لوگوں کی ایک کثرت فائدہ اٹھاتی ہے۔ جب تک کوئی اپنے حال کی خبر لے کوئی نہ کوئی لونڈا چشمک زنی کر دیتا

ہے اور جب تک آنکھ چراغ روشن کرے کوئی عورت پیام بھیج دیتی ہے۔ کوچہ و بازار نوابوں اور خوانین سے لبریز اور گوشہ و کنار امیر و فقیر سے شور انگیز ہیں۔ مطرب اور قوال مکھیوں سے بھی زیادہ اور محتاج اور سائل مچھروں سے بھی افزوں۔ قصہ مختصر کمینے اور شریف لوگ اس جگہ اس انداز میں اپنی نفسانی خواہشات پوری کرتے اور جسمانی لذات سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ ایسے ہنگامے میں آنکھیں بند کر لینا عین مصلحت اور چشم نہ کھولنا محض بصیرت ہے۔

میر مشرف کا ذکر

اس شمع روزگار کی قبر معشوقِ الٰہی کے قرب اور ایسے باغ میں واقع ہے کہ جس کی آب و ہوا کا نزہت کدہ ریاضِ رضوان (بہشت) سے طراوت و شگفتگی حاصل کرتا ہے۔ اس کے احاطے کے پائین سے ایک نہر بڑی ہی نظر فریبی اور کمال دیدہ زیبی کے ساتھ جاری ہے۔ چونکہ اس کی ہوا اور فضا باغوں کی کثرت کے سبب طالبانِ پاکیزگی کے دماغوں کی تازگی کے لیے بڑی مؤثر ہے۔ بہت سے عشرت پرست اور تعیش پیشہ لوگ برسات کی ہوا کی قدردانی کے پیشِ نظر اس طرف کا رُخ کرتے اور بزم آرا ہو کر اس کی فضا میں گردش کرتے اور اس کی ہوا سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اس کے خیابان ہمیشہ رنگا رنگ پھولوں سے بھرے رہتے ہیں اور اس کے نشیمن نسیم بہار اور شمیم گلزار کی کیفیت سے لبریز رنگ و بو ہوتے ہیں۔ اگر خشک مغز زاہد بھی اس کی سیر کرے تو ہوا کی تر دماغیاں اسے نشۂ کیف سے سرشار کر دیں، خاک اس کے سر پر، اور بے عقل محتسب اگر اس کے نزہت آباد کی راہ پالے تو فضا کی نشہ پیمائیاں اسے مست کر دیں، رطوبت سے اس کی بے خبری کے کیا کہنے۔ اس کی نشۂ شراب کی خواہاں اور اس کی فضا کی رنگینی و سرور بے اختیار ستار و طنبور کی آواز کی طرف مائل ہے۔ اس کا بیٹا میر کلو عجب شان و شوکت سے عرس منعقد اور رنگ دار آئینوں سے اور دل کش صورتوں میں چراغاں کرتا ہے۔ خیاباں کے اطراف میں تختہ بندی کر کے روشن دانوں کے دروازے کو رنگین اور شمعوں سے روشن کرتا ہے۔ نہر کے کنارے پر، جس کی وسعت خاطر خواہ ہے، بنگلے اور بُرج دل پسند اور دلکش روش میں باندھ کر روشنی کرتا اور شاہی دربار کے تمام اکابر اور اربابِ نشاط کو مدعو کر کے صلائے عام دیتا ہے۔ چونکہ وہ خود بھی جوان ہے اس لیے تمام رنگین مزاج امیر زادے اس کا دل رکھنے کی خاطر عیش و عشرت کا پورا ساز و سامان لے کر وہاں

آتے[۱۴] اور حسینائیں بھی ساتھ لاتے ہیں۔ ہر درخت کے نیچے، ہر نہال کے زیرِ سایہ اور ہر چمن کے گوشہ و کنار میں تر و تازہ پھولوں کی مانند رنگارنگ خیمے نصب کیے جاتے ہیں اور جرعہ نوشی کا سامان ہوتا ہے۔ ساری ساری رات ہر جگہ رقص کی محفل جمتی اور ہر طرف سرور کے ساتھ ساتھ رنگارنگ کھانوں کا اہتمام ہوتا ہے۔ یعنی مہمانداری کی تمام ضروری اشیاء ہر جگہ ہر کسی کو اس کے رتبے کے مطابق پہنچتی ہیں۔ رات شبِ برات کی مانند مطلع الانوار (روشنیوں کے پھوٹنے کی جگہ) اور دن صبح عید کی صورت تہنیت کے ہزار رنگ لیے ہوئے اور دربار کے لیے دل خوش بنی ہے۔ ایک عجیب منظر اور انوکھی سیر میسر آتی ہے۔ مہمان خانے کا خیمہ، خیمہ بول کی طرح دل کے ساتھ پانی کے نزدیک کھڑا کیا جاتا اور محفل منعقد کی جاتی ہے۔ ہر جگہ مسندیں اور فرش بچھائے اور ضیافت کے لوازم مہیا کیے جاتے ہیں۔ رقاص کسی سمت کے تعین کے بغیر سرگرم رقص، نقال اور قوال میزبان اور مہمان کی تمیز کے بغیر نغمہ پردازی کی طرف متوجہ جو فقرا اور مشائخ کے وجد و حال کا باعث بنتی ہے۔ امیر اور مالدار لوگ کسی تکلف و تصنع کے بغیر کھلکھلا اٹھتے ہیں اور کسی قسم کی مزاحمت نہیں ہے۔ نفسانی مرغوبات اور لذات میں سے جس چیز کی بھی آرزو کرو سب کچھ مہیا ہے۔ لیکن اس کے لیے پیسہ اور واقفیت درکار ہے۔

چوک سعد اللہ خان کی کیفیت کا ذکر

اس کا ہنگامہ قلعے کے دروازے کے بالمقابل اور اس کا مجمع جلو خانے کی پیش گاہ کی فضا میں ہے۔ سبحان اللہ کچھ اس کثرت کی بھیڑ ہوتی ہے کہ نظر رنگارنگ محسوسات کو دیکھ کر ہکا بکا رہ جاتی ہے اور نگاہ تجددِ امثال کے مشاہدے سے محوِ حیرت۔ جبکہ مواد کی تمنا کی حامل تمثال (صورتوں) کی تعداد حیرت کے آئینہ خانے میں جا بیٹھتی ہے۔ ہر جگہ خوش رو لونڈوں کا رقص قیامت بپا کیے ہوئے اور ہر طرف محشر بنیاد قصہ گویوں کا شور ہے۔[۱۵] معتبر راوی، عماموں والے حضرات کی مانند بہت سی جگہوں پر منبروں کی شکل کی چوبی کرسیاں جمائے ہوئے، ہر مہینے اور ہر روز کی مناسبت سے۔ مثلاً ماہِ رمضان المبارک میں روزے کے فضائل، ذی الحجۃ الحرام میں مناسکِ حج و عمرہ اور ماہِ محرم میں روضۃ الشہدا کے مقدمات۔ فصیح انداز میں تقریر کر کے لوگوں کے ذہنوں میں بٹھاتے ہیں اور اس جماعت کو چلتا کرتے ہیں، اور اس طریقے سے اچھی خاصی رقم حاصل کر لیتے ہیں۔ دیہاتی مزاج

لوگ بڑی رغبت سے ایسے مجموعوں کی طرف توجہ کرتے ہیں جبکہ خام طلب لوگ اپنے پختہ ذوق کے سبب گردش میں حلقہ باندھتے ہیں (یعنی ایک جگہ نہیں ٹھہرتے) اور اکثر تورات کے دوسرے حصے تک وعظ و تذکیر کرتے ہیں۔ ستارہ شناس اور احمقوں کو جُل دینے والے رمّال بھی بیکار نہیں رہتے۔ یہ لوگ الگ الگ قرعہ، معرکہ پھینک کر پوشیدہ احوال اور غیب کے معاملات کے چہرے سے پردہ اٹھاتے ہیں۔ لوگ اپنی خوش بختی اور بدبختی کے متعلق ان سے پوچھتے ہیں اور ان کی میعادوں سے دل خوش ہو کر اپنی اپنی استعداد کے مطابق کچھ پیش کرتے ہیں۔ بہانہ جُو حکمت پیشہ لوگ چوک میں کئی جگہوں پر پانی کا چھڑکاؤ کر کے اور رنگین فرش بچھا کر مختلف قسم کی ادویات جو حقیقت میں راستے کی گرد ہی ہوتی ہیں رنگ دار تھیلیوں میں ڈالے، دکان پر چُن دیتے ہیں۔ یہ لوگ لباس اور مقطع پگڑیوں سے خود کو صاحبِ شان و شوکت بنا کر بیٹھتے اور اپنی رنگین تقریر اور دل نشین ادا سے ادویات کے خواص اور فوائد کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کم عقل لوگ ایک دوسرے سے آگے بڑھ بڑھ کر ان حکیموں کی دکان کی خاک تک بھی نہیں چھوڑتے۔ ان کی دکانوں پر ہر قسم کے سفوف، مسہل کی دوائیں، شراب، معجونیں، ٹکیاں، گولیاں اور مرہم وغیرہ سبھی کچھ دستیاب ہے۔ مانگنے والا جس قسم کی بھی دوا طلب کرتا ہے اسے وہ مل جاتی ہے، خاص طور پر جہاں جہاں ہتھ رس، عضوِ تناسل کی مضبوطی اور امساک کے علاج کا ذکر اور[16] آتشک، سوزاک اور چڈے کے پھوڑے کے مداوے کا مذکور ہے وہاں تو ایک عجیب ہنگامہ ہوتا ہے عام اور پاجی قسم کے لوگ عطر لگا کر اور چوغہ نما لباس پہنے لیپ کرنے والی دوائیں اور کشتہ جات خریدتے ہیں۔ حکیم صاحب اپنی خوش بیانی کے زور پر ان سے رقم اینٹھ کر کسی کو 'کیرِ خر' کا نسخہ تھماتا تو کسی کو 'قضیب الفیل' کے اجزا پکڑا دیتا ہے اور یہ بھڑوے (خریدار) بڑی خوشی خوشی اپنے گھروں کی راہ لیتے ہیں۔ دھاتوں کے گرما گرم کشتوں میں سے جس کسی کی ضرورت ہو (وہ مہیا ہے کہ) بہت سے جگہوں پر آگ جل رہی ہوتی ہے اور ان نو دھاتوں کا دھواں نو آسمانوں کی طرف پرواز کناں۔ لیپ کی دواؤں کیکڑا اور سانڈا سب سے بڑا جز ہیں۔ کئی مقامات پر دھاگے سے باندھ کر خواہش مندوں کو پیش کیے جاتے ہیں۔ نقالوں اور شراب فروشوں کے مقام اور سمتیں مقرر ہیں۔ اپنے اپنے وقت پر حاضر ہو کر فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اطراف و اکناف نوخیز امردوں سے پُر۔ نگاہ جیسے ہی اوپر کو اٹھتی ہے کسی چہرے کے صفحے کی مہرہ کش بن جاتی ہے (یعنی اس پر ٹک جاتی ہے) اور ہاتھ جب بھی

دراز ہوتا ہے تو کسی نہ کسی گیسو کی گردن میں جا اٹکتا ہے۔ اسلحہ فروش ہر قسم کا اسلحہ نیام سے باہر نکال کر اسکی کامل ضرورت کو نمایاں کرتے ہیں کہ دیکھیں اس کا خریدار کون ہوتا ہے۔ کپڑا بیچنے والے رنگا رنگ اجناس لباس ہاتھ پر رکھے ہوا کے صفحے کو شفق کی مانند آراستہ کرتے ہیں کہ دیکھیں گاہک کس رنگ کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کھانے پینے اور ناز و نعم کی چیزیں ایک دوسرے کی زیرِ بغل بیچتے ہیں (اس طرح کہ کسی اور کو پتا نہ چلے) کیونکہ ہاتھ بڑھانا گویا لقمہ منہ کے حوالے کرنا ہے۔ بدیسی اور دیسی پھل اور میوے ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں یعنی بکتے ہیں، پہلو تہی کرنا ذائقے کو حلق میں پہنچانا ہے۔ وحوش و طیور کا گذر حواس کے پرندے کو وحشت آباد کی طرف اڑا لے جاتا ہے۔ باز، جرّہ، کبوتر، بلبل اور تمام پرندے اس اس قسم کے ہیں کہ ان کی تشخیص کرنے میں عقل کا ادراک عاجز ہے، البتہ اس (کے لیے شاید مشکل نہ ہو) جس نے منطق الطیر پڑھ رکھی ہو (منطق الطیر: پرندوں کی زبان فرید الدین عطار کی مشہور عارفانہ مثنوی) اور حضرت سلیمان کی خدمت اور آصف کی صحبت میں رہا ہو۔ کئی دشت و بیاباں اجاڑ کر ہر روز بیسیوں قسم کے جانور لائے جاتے ہیں۔ وحوش و طیور کے مشتاق لوگ بالخصوص نوخیز جوان اور شور انگیز لونڈے اکثر وہاں شکار کے لیے آتے ہیں اور تجربہ کار شکاری اس مرغزار میں گھات لگاتے اور قفسِ عنصری اور پنجرۂ بشری سے بھی زیادہ رنگین اور خوشنما ساختہ پرندے خواہش مندوں کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں۔ غرضیکہ انسانی ضرورت کی تمام اشیا اور تمام نفسانی فوائد اس مجمع میں آمادہ و مہیا ہیں، اور چونکہ قلعے کی پیش گاہ (سامنے) اور بڑے بڑے امراء کی آمد و رفت کی جگہ ہے اس لیے سارا سارا دن ایک محشر بپا ہوتا ہے۔

چاندنی چوک

تمام چوکوں سے رنگین تر ہے اور سب گذرگاہوں سے زیادہ آراستہ و مزین۔ موزوں لوگوں کی سیرگاہ اور طالبانِ نزہت کا تماشا کدہ ہے۔ اس کے راستوں میں ہر قسم کی عمدہ رقمشہ (کپڑے وغیرہ) دستیاب اور ہر طرح کی اشیا کے دروازے گاہک پر کھلے ہیں۔ زمانے کے نوادر اس کے ہر گوشے سے چشمک زنی میں مصروف اور ہر ایک جنس کے نفائسِ اعصار (زمانوں کی نفیس چیزیں) دل اڑانے پر امادہ۔ اس کا راستہ نیک بخت لوگوں کی پیشانی کی مانند آغوشِ رحمت کی وسعت میں

کشادہ۔اس کی نہر چشمے کے پانی کی طرح آبِ زلال سے پُر۔ ہر دوکان میں لعل و گوہر بدخشاں بدخشاں (یعنی ڈھیروں کے حساب سے) اور ہر کارخانے کی گدی پر موتیوں اور مروارید کی لڑیاں نیساں نیساں (تعداد میں بکثرت)۔اس کے راستے کے ایک طرف جوہری پوری بے نیازی اور پورے تیقن کے ساتھ، دلالوں کی زبان پر بھروسا کرتے ہوئے گاہک کو ترغیب دلاتے ہیں اور ایک جانب تاجر[۱۸] مختلف قسم کے پارچہ جات اور دوسری ضروریاتِ زندگی دکانوں میں سجائے پورے زور و شور سے خریدار کو اپنی طرف مائل کرنے میں مصروف کہ وہ سنے یا نہ سنے ہم تو بات کیے جاتے ہیں۔قسم قسم کے عطریات اور خوشبوئیات کے لیکپے عطار کی فضول گفتگو، دلالوں کے زمزمے اور پیش کاروں کے توسط کے بغیر اربابِ خواہش کے دماغ کو پیام بھجوانے والے اور ہر جنس کی لطافتوں کی ایک چنچل لہر بیچنے والے کی کسی تمہید کے بغیر آرزوؤں کی زنجیر ہلانے والی۔تلواروں کے ملاحظہ سے، جو حسینوں کے خم دار ابروؤں کی صورت ہیں، نگاہ تماشا آڑی ترچھی ہو جاتی ہے۔ غفلت کے عالم میں (تلوار کے) دستے پر ہاتھ مارنا مصلحت کے لیے برہان قطع (یعنی خلاف مصلحت ہوگا) اور کٹاروں کی بہت سی اقسام دیکھ کر، جو سانپ کی زبان کی طرح مدِ مقابل کی متلاشی ہیں، نگاہ چرانا عینک کا مشورہ لینا ہے (یعنی عینک لگوانا ہے)۔چینی (یعنی سامان چینی) کا کارخانہ اس حد تک بے شمار اقسام (کے برتنوں سے پُر) کہ اس کے دیکھنے سے حوصلے کا شیشہ خانہ پتھر سے ٹکرا ٹکرا جاتا ہے۔شیشے کی کُپیّاں، مختلف شکلوں میں، رنگ دار اور سنہری، بڑے ہی دل کش انداز میں دکانوں پر اس طرح رکھی ہوئی ہیں کہ حقہ باز (مکار، فریبی) فلک کی آنکھ نے شاید ہی ان کی نظیر دیکھی ہو۔ نیز دل کش اور رنگین گلابی[۱] پیالے کچھ اس انداز میں دکانوں کے سامنے رکھے ہوئے ہیں کہ اگر کوئی صد سالہ زاہد بھی ہو تو انہیں دیکھتے ہی اسے شراب کی ہوس ہو۔مختلف قسم کی قماشین دوش بدوش اور دست بدست غالباً ان معنوں میں کہ بعض لوگ کندھوں پر اور بعض لوگ ہاتھوں پر رکھے ہوئے ہیں یا یہ کہ بہت زیادہ کہ حقیقت میں دکانوں سے جن کی نسبت ابتذال کا حکم رکھتی ہے، اور اس خوبی اور لطافت کے ساتھ کہ شاید امرا کے کارخانے میں بھی دستیاب نہ ہو۔

اس سے قطع نظر فضائے شام میں ان الوان (رنگ) کا نا قابلِ انحصار رنگا رنگ جلوہ شفق کو خون

۱۔ گلابی بمعنی شراب کا پیالہ

میں نہلا دیتا اور ایک ایسی کیفیت قوت باصرہ کومحسوس ہوتی ہے کہ شاید سیر چمن سے بھی حاصل نہ ہو۔قہوہ خانوں میں جوعین چوک کی فضا میں واقع ہیں، ہر روز سخن سنج حضرات جمع ہوتے اور سخن و بذلہ سنجی کا حق ادا کرتے ہیں۔ عالی مرتبہ امراء اپنے علوِ مرتب کے باوصف[19] اس چوک کا نظارہ کرنے کے لیے اس طرف آتے ہیں۔ یہاں ہر روز اس قدر عجیب وغریب اشیا اور نفیس نوادر دیکھنے میں آتے ہیں کہ فی المثل اگر قارون کی دولت بھی میسر آ جائے تو بھی پوری نہ ہو۔ کسی نوجوان امیرزادے کے دل میں اس چوک کی ہوس تھی۔ اس کی ماں نے اپنی بے بضاعتی کی معذرت کرتے ہوئے اسے اس کے باپ کے ترکے سے ایک لاکھ روپیہ دیا، کہ اگرچہ اس رقم سے اس چوک کی نفیس و نادر اشیا حاصل نہیں کی جاسکتیں، لیکن چونکہ عزیز القدر کی طبیعت اس طرف مائل ہے اس لیے اسے چاہیے کہ وہ یہ حقیری رقم اپنی پسندِ خاطر ضروریات پر صرف کر لے۔

حافظ شاہ سعداللہ کا ذکر

ان کے جلال کی عظمت اور ان کے مناقب کی رفعت تحریر ورقم کے اندازے سے باہر اور ان کے کمالات کی شرح اور روحانی فیوض کے طالبوں کا احاطۂ گذارش سے بڑھ کر ہے۔ لوگ ان کی ولایت کے مدارج کے اعتراف میں متفق ہیں اور بعض تو اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ قطب کے درجے پر فائز ہیں۔ قضا کے عدالت پیشہ ارکان (جن کا پیشہ عدل وانصاف ہو۔ مراد کارکنان قضاوقدر) نے انہیں ظاہری بصارت کی بجائے بصیرتِ کرامت سے نوازا ہے، جبکہ ان کی ہدایت سے پُر پیشانی میں رشد وہدایت کے انوار بھر دیئے ہیں۔ اکثر طالبانِ معرفت ان کے روحانی وطن کے ٹھکانے پر جاکر کمال حاصل کرتے اور نفس کے تزکیہ وصفائی کی خاطر ذکر میں مشغول رہتے ہیں۔ ان کی صحبت کا مدار خاموشی پر ہے۔ زیادہ تر مراقبے میں رہتے ہیں۔ ان کا تعلق بلند مرتبہ نقشبندی سلسلے سے ہے، اس لیے سماع سے رغبت نہیں ہے۔ حق تعالیٰ سب لوگوں کو ان کی پُر از فیض صحبت کی برکات عطا فرمائے۔

شاہ غلام محمد داول پورہ کا ذکر

ان کے فقر کی شان وشکوہ کا دورباش (بمعنی ہٹو بچو، چوبدار، عصا) اغنیا کے دبدبے پر[20] رعشہ طاری

کر دیتا اوران کی فلک ایسی عظمت کے کلمات سے دولت مند تھرا اٹھتے ہیں۔ان کا ثباتِ قدم پیروکاروں کی کثرت کے باوجود دائرہ توکّل میں قائم اوران کی وضع کا استقلال فقروفاقہ کی افراط کے باوصف ناز ونعم میں ہے۔ ہمیشہ فقرا کی ایک جماعت اور پیہم محتاجوں اورضعیفوں کا ایک گروہ ان کی مسلسل نعمتوں کے قرب میں زندگی بسر کرتا اور صبح تا شام حاضر رہتا ہے اوراپنے حسبِ خواہش ان کے فتوح (نذرونیاز وغیرہ) سے حاصل کرتا ہے۔ وہ عدل وانصاف کے تقاضے کے مطابق سب میں برابر تقسیم کرتے اور کسی ایک فرد کو محروم نہیں رہنے دیتے۔ رات کا ایک حصہ گذرنے پر کھچڑی پکائی جاتی ہے اور پھر وہ سب کے ساتھ مل کر کھاتے ہیں۔قوال، جوان کے گرامی آستانے کی قربت کے فیض کی بنا پر فیوضات سے بہرہ ور اورفتوحات (آمدنی، نذریں وغیرہ) میں غالب شریک ہوتے ہیں، آدمی کے سائے کی طرح جدانہیں رہتے اورسارا سارا وقت ہنگامۂ وجدوحال گرم رکھتے ہیں۔ شگفتگی کا حامل یہ مقام کیف سے خالی نہیں ہے۔ گھٹیا اور شریف انسانوں اورامیروں اورغریبوں کے ساتھ یکساں سلوک ہوتا ہے۔شاہی سرکار اورامراء کی طرف سے مبالغے کی حد تک التماسِ یومیہ ہوئی لیکن انہوں نے قبول نہ کی۔ وہ بزرگانِ عصر میں سے ہیں اورفتوحات وجواں مردی (سخاوت وبخشش، جرأت) میں یگانہ۔

شاہ محمد امیر

نقشبندی مشائخ میں سے اورشہر میں مقیم ہیں۔ان کے کمالات کا شہرہ اور بابرکت حالات کی شرح بیان سے مستغنی ہے، جبکہ قلم ان کے ولایت کے حامل اوصاف کی تحریر میں حیران ہے۔ان کے مبارک اوقات کسبِ کمال میں مصروف ہیں اوران کا پراز ہدایت مزاج وجدوحال میں غرق وفنا ہے۔ وقتِ قیلولہ کے سوا[12] ان کی چشمِ معنی بینائی سے آشنا ہے۔صوم دہر اور راتوں کے قیام کا التزام سنِ شعور ہی سے ہے۔ دن اور رات کے اوقات کو انہوں نے کئی حصوں میں منقسم کر رکھا ہے۔ کچھ تو طاعات دعوات کے لیے (عبادتوں اور دعاؤں) ہیں اور کچھ اذکار و اشغال اور مشاہدے اورمراقبے کے لیے۔غرض ان اوقات میں کیے جانے والے امور میں کسی قسم کا بھی تعطل روانہیں رکھا جاتا۔رات کا ایک حصہ گذرنے پرمحل کے اندر تشریف لے جاتے اورارادتمند بیٹوں کی تعلیم وتلقین میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ پھر سنتِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مطابق کسی قدر

استراحت کر کے پھر نمازِ تہجد کی تیاری کے لیے تشریف لے آتے ہیں اور دن کا ایک حصہ خاموشی میں گذارتے ہیں۔ ان کے اقاتِ شریف بہت ہی مصروفیت میں گذرتے ہیں اور ان کی مبارک پیشانی تجلی و نور سے پُر رہتی ہے۔ ان کی جناب اہل نور ال کا مرجع اور ان کا آستانہ کشمیریوں کے لیے طواف کی جگہ ہے۔ اعتماد الدولہ اور اس کے اعلیٰ مرتبہ ہمراہی خود کو حلقۂ ارادت میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت نواب صاحب نے باہم کئی مرتبہ ان کی کثیر البرکت صحبت سے فیوضات حاصل کیے اور بہت سی نذریں بھی پیش کی ہیں۔ ان دنوں ان کی پُر فتوح روح کا پرندہ عالم علوی کی سیر میں پرواز کر رہا ہے۔ ان کے بیٹے سجادہ نشین ہیں۔ اے اللہ! مغفرت فرما اور رحم کر۔

شاہ پانصدمنی (پانسو ۵۰۰ من کا)

توران کے رہنے والے ہیں۔ جثہ (جسم) کے اور جُبہ (چوغہ) میں شان و شکوہ والے۔ عظیم الشان درویش ہیں۔ فقرائے مغلیہ کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتے ہیں۔ تورانی امرا سے دیگ جوش (لنگر وغیرہ) کے لیے بڑی بڑی رقمیں لیتے ہیں۔ ان کی گدھا سواری کی شہرت تشہیر کی سرحد تک جا پہنچی ہے۔ فرطِ خواہش کے سبب یہی سواری پسند کرتے ہیں۔ ہر رات کسی گھر میں مہمان ہیں تو ہر روز کسی مجمع میں خراماں۔ ان کے ہمراہیوں میں ایک صلوٰۃ خوان درویش[۲۲] ہیں جو بہت بڑے عمامے کی وجہ سے مشہور ہیں۔ وہ عجیب طرح سے عمامہ باندھتے ہیں۔ عالی مرتبہ لوگ ان کی دستار کے انوکھے پن کو مدِ نظر رکھتے ہوئے انہیں محل کے اندر لے جاتے اور اس بات کو تفریح کا ذریعہ جانتے ہیں۔ خیال ہے کہ وزن میں وہ (دستار) بیس سیر کی ہوگی (متن میں 'بست آثا' ہے۔ غالبًا اس سے مراد سیر ہی ہے) (لغت میں 'آثا' کوئی لفظ نہیں)۔ ان کی گردن کی سبک باری دراز لیٹنے ہی پر موقوف ہے، خدا کرے کہ نصیب ہو۔

میر سیّد محمد کا ذکر

ان کے حسب و نسب کی عظمت ان کے چہرے سے نمایاں ہے۔ ان کی پیشانی آفتاب کی شعاعوں کی مانند منور اور ان کے فقر و عرفان کا مرتبہ اور عظمتِ شکوہ عیوق اور کیواں ایسے ستاروں کی چوٹی پر ہے۔ ان کی وضع کا دبدبہ، جو مادۂ شجاعت سے سبقت لے گیا ہے، زائرین کا پِتّا پانی اور ان کی گفتگو

کا کھڑکا، جو ہیبت سے ماخوذ ہے، مخاطبین کا جگر خون کر دیتا ہے۔ ان کا جلال و جبروت ان کے جلسہ[1] شریفہ کی ہیئت سے ظاہر ہے۔ جبکہ ان کے فقر و قناعت کا کمال، تجلی آثار در و دیوار سے ہویدا ہے۔ وضع کی استقامت میں ان کی کوئی نظیر نہیں۔ وہ سلاطین اور امراء کے سامنے کلمۂ حق کا اعلان کرنے میں ضرب المثل ہیں۔ 'خلد مکان' کے زمانے میں منصب ترک کر کے گوشۂ فقر کے نزہت آباد میں بادشاہت کا ڈنکا بجا رہے ہیں۔ وہ کسی استثنا کے بغیر اپنے بابرکات اوقات یقینی پابندی کے ساتھ بسر کرتے ہیں۔ اس زمانے میں سلاطین اور بڑے بڑے امرا کی طرف سے کمال عاجزی و انکسار کے ساتھ ان سے مدد معاش قبول کرنے کی درخواستیں کی گئیں لیکن فقیر کے منصب کی بے نیازیوں نے ادھر آنکھ بھر کر نہ دیکھا۔ نذریں اور فتوح قبول کرنے میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ البتہ کسی غریب سے لے لیتے ہیں۔ ان کے بیٹے اور اعزّہ اربابِ مرتبہ کی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں (صاحبِ مرتبہ ہیں) انہیں (بیٹوں وغیرہ کو) اس بات کی آرزو ہے کہ وہ ان (میر صاحب) کی فرمائش سے دونوں عالم کی آبرو حاصل کریں، لیکن انہیں ایسا میسر نہیں ہے۔ ان کا محاورہ (باہمی گفتگو) بڑا رنگین اور ان کی گفتگو[۲۳] نہایت شیریں ہے۔ ان کی ادائے کلام لطیف باتوں پر مبنی اور طواف کرنے والوں کے احوال کی ترش خوئی ظرافتوں سے ناپید ہے۔ (یعنی وہ دلچسپ باتوں سے دوسرے کے دکھ دور کر دیتے ہیں) دہلی کے لوگ ان کے کمالات کا اعتراف کرنے میں متفق اللفظ و معنی ہیں اور خاص و عام کی زبان ان کے روحانیت سے پُر مجاہدات کے بارے میں ناطق و گویا (بولنے والے) ہے۔ مولوی نظامی (گنجوی) کا یہ شعر ان کے کرامت کے حامل حال پر صادق آتا ہے۔

تا بعہدِ جوانی از برِ تو بدرِ کس نرفتہ از درِ تو

ہمہ رابر درم فرستادی من نمی خواستم تو می دادی

(عہدِ جوانی تک میں تیرے پہلو سے، تیرے دروازے سے کسی کے دروازے پر نہ گیا تو نے سب کو میرے دروازے پر بھیجا۔ میں نہیں چاہتا تھا لیکن تو دیتا رہا۔)

فقیر (یعنی مؤلف) مرقع دہلی) نے کئی مرتبہ سعادت حاصل کی اور دعا و التفات کی بھیک (ان سے) مانگی ہے۔ بیت۔

آنان کہ خاک رابنظر کیمیا کنند آیا بود کہ گوشۂ چشمے بما کنند

(وہ لوگ جو اپنی نظر سے خاک کو کیمیا کی تاثیر بخش دیتے ہیں کیا ایسا ممکن ہے کہ وہ ایک گوشۂ چشم یعنی نظر التفات ہماری طرف بھی کریں۔)

نواب صاحب کے غلاموں نے ایک مرتبہ خدمت کا احرام باندھا تھا۔ان کی بے التفاتی و بے اعتنائی اور نصیحتوں سے پُر کلمات سے بے مزہ ہو کر واپس چلے گئے۔

مجنوں نانک شاہی کا ذکر

ضعف اور لاغری میں اپنے نام کے مصداق ہے۔فقر کی خوش وضعی کے باعث خاص و عام میں مشہور ہے۔اس کی پیشانی سے استدراج (کسی کافر سے عجیب باتوں کا ظہور ہونا) نمایاں ہے اور اس کے کلمات کے انداز (طرزِ کلام) سے برکات کی علامات روشن ہیں۔دریا کے کنارے اس کا ایک نہایت آراستہ پیراستہ دل نشین تکیہ ہے۔ایک مقررہ وقت پر خلوت گاہ سے باہر نکل کر ملاقات کے طالب لوگوں سے ملاقات کرتا ہے۔اکثر ہندو اور مسلمان اس کے دیدار کی خاطر اس تفرج گاہ (مقامِ مسرت و شادمانی) کی طرف جاتے اور بڑی توقیر و تکریم کے ساتھ اس سے ملاقات کرتے ہیں۔اس کے ایک مقررہ مرکز پر بیٹھنے کے دوران اس کے پرستار دو طرف سے مور کے پروں کے پنکھے جھلتے رہتے [۲۴] نیز قسم قسم کے پھول، رنگا رنگ کے پھل اور طرح طرح کی مٹھائیاں اس کے سامنے چُن دیتے ہیں، وہ ان اشیا میں سے ہر کسی کو کچھ نہ کچھ دے دیتا ہے کچھ اس تمکنت سے بیٹھتا ہے کہ حاضرین کی گویائی کی قوت جیسے چِھن جاتی ہے۔وہ خود بھی بلا ضرورت بات کرنے سے آشنا نہیں ہے۔اس کے بیٹھنے کے انداز سے پتہ چلتا ہے کہ وہ باطنی شغل کا حامل ہے ایسے موقع پر اس کی محفل میں حاضرین کے مختلف مزاجوں میں بلا تکلف جمعیت و سکوت در آتا ہے اور ہر کوئی خاموشی کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے۔تاہم قوال مسلسل قوالی کرتے رہتے اور خاصے انعام سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔متمول ہندو اس کی بہت خدمت کرتے اور بڑی بڑی رقمیں نذر کرتے ہیں۔ اپنے فاسد عقیدے کی بنا پر خود کو 'نانک وقت' جانتا ہے۔اس جگہ کا عملہ و فعلہ بہتر زندگی بسر کرتا نظر آتا ہے بہت سے لوگ اس کی آبیات (بھنڈارے؟) سے حسبِ خواہش سامانِ معاش کرتے ہیں۔ان محتاجوں کے علاوہ جو کوئی بھی وقت پر پہنچ جائے اپنے مقدر کے مطابق کچھ نہ کچھ پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔چونکہ اس کا ٹھکانہ دریا کے کنارے پر ہے اور کشتیاں اس کے نیچے ہوتی ہیں، ہر روز ایک عجیب ہجوم رہتا ہے اور طرفہ تفریح میسر آتی ہے۔میانہ سوار لیلیٰ صفت حسینائیں

کچھ حد سے زیادہ ہی وہاں آتی ہیں۔ یہ عورتیں درختوں کے سائے میں سواری چھوڑ کر تفریح کرتی ہیں، اور یہ صرف مجنوں سے ملاقات کر کے اسے اپنے پوشیدہ مقاصد بتاتی ہیں اور ان مقاصد کے حصول میں اس سے مدد کی طالب ہوتی ہیں اس کی زبانِ حال یہ شعر گنگناتی ہے۔

شبے مجنون بہ لیلیٰ گفت اے معشوقِ بے پروا
ترا عشق شود پیدا ولے مجنون نہ خواہد شد

(ایک رات مجنوں نے لیلیٰ سے کہا کہ اے بے پروا معشوق! تجھے عاشق تو اور بھی مل جائے گا لیکن وہ مجنوں ایسا نہ ہوگا۔)

[۲۵] برسات میں اس کے تکیے کے قریب ایک عجیب سماں پیدا ہو جاتا اور شگفتگی و تازگی پسند لوگوں کے لیے انوکھے عیش کا سامان ہوتا ہے۔ محرم کی دسویں تاریخ کو حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم دھونے کی تقریب پر ایک عجیب ہجوم ہوتا ہے جس سے اس علاقے میں خاص شکوہ نظر آتا ہے۔ صلحِ کل کے معاملے میں اس کا ٹھکانا برقرار رکھنے اور خود وہ صحبت رکھنے کے لائق ہے۔

معرکۂ وجدوحال کے سب سے اگلے فوجی مشائخ شاہ کمال کا ذکر

دنیائے فقر میں بڑے رنگین اور میرزا واقع ہوئے ہیں۔ لباس کی وضع قطع اور خرقہ پوشی میں اپنی مثال آپ ہیں۔ ان کا ملبوس نفیس باریک کپڑوں سے تیار کیا جاتا ہے۔ غذا میں بھی وہ طرفہ تکلف اور پاکیزگی سے کام لیتے ہیں۔ اپنے قویٰ کے متناسب و موزوں ہونے کے باعث لوگوں کے منظورِ نظر ہیں۔ وجد و حال اور سماع کے از حد شائق ہیں۔ صوفیہ کی اصطلاحات اور مشائخ کے استعارات رنگین عبارات اور دلنشین اشارات سے بیان کرتے ہیں۔ عرسوں اور مجمعوں میں اکثر موجود ہوتے ہیں۔ ان کے وجد کی حرکات اور بے تکلفانہ سکنات دیکھنے والوں کے لیے طرفہ حظ و لذت کا سامان کرتی ہیں، فارسی اور اردو اشعار مناسب انداز میں پڑھ کر عجب لطف حاصل کرتے ہیں۔ ان کے پڑھنے سے سامع عجیب حلاوت پاتا اور بے اختیار لذت اندوز ہوتا ہے۔ فکر ریختہ (اردو شاعری) میں اسمِ بامسمّٰی واقع ہوئے ہیں۔ ان کی صحبت غنیمت ہے اور ان کی مجلس کیف آور۔

شاہ غلام محمد کا ذکر

ان کی خانقاہ طویلہ دار کے متصل ہے۔ ہر منگل کے روز مجلسِ سماع ہوتی ہے۔ شہر کے تمام قوال اور

دوسرے اربابِ ذوق وہاں حاضر ہوکر مستفید ہوتے ہیں۔ اُن کے روحانی کمالات کے آثار[26]
ان کی مبارک پیشانی سے روشن اور نفسانی فضائل کے ملکات (لیاقتیں، اہلیتیں) کی علامتیں ان
کے پُر بہار کلام سے واضح ہیں۔ بیشتر وقت خاموشی میں بسر کرتے اور اکثر مراقبے میں رہتے
ہیں۔ چونکہ سماع کا کچھ زیادہ ہی ذوق رکھتے ہیں اس لیے تاج خان قوال کے یہاں ہر ماہ کی پانچ
تاریخ کو کہ اس روز وہاں ایک مجلس منعقد ہوتی ہے، تشریف لے جاتے ہیں۔ قوال مذکور کو آپ
سے خاص عقیدت ہے۔ عقیدت مندوں کو، جو زیارت کی خاطر آتے ہیں، طرفہ عنایات سے
نوازتے اور رنگین و دلچسپ کلمات سے محظوظ فرماتے ہیں۔ طالبوں کے لیے ان کی قربت اہم اور
رشد و ہدایت پانے والوں کے لیے ان کی صحبت غنیمت ہے۔

شاہ رحمت اللہ کا ذکر

شہر کے مشائخ کے پیشوا ہیں۔ اپنی از حد شہرت کے جھنڈے دنیا بھر میں گاڑے ہوئے ہیں۔ اعلیٰ
مرتبہ حضرات ان سے بے حد عقیدت کی بنا پر بیشتر ان کی خدمت سے وابستہ اور تمام لوگ ان سے
ارادت کے باعث ان کی زنجیر عالی میں پروئے ہوئے ہیں۔ ان کا حلقۂ ذکر ہمیشہ پُر ہوتا ہے جبکہ
ان کی حامل کرامتِ محفل میں سماع کا دستور ہے۔ ان کے چار قبیلے (بیویاں) ہیں۔ ہر روز باری
باری چاروں کے یہاں جاتے ہیں۔ کبرسنی کے باوجود ان کے اوضاعِ گرامی سے ان کی جوانوں
ایسی قوتوں کا احساس ہوتا ہے۔ ہر چند کیفیتِ معنوی سے لبریز واقع ہوئے ہیں، لیکن ذرا چسکی
مُسکی کی خاطر شراب فروش کی طرف بھی متوجہ رہتے ہیں۔ یہ غالباً کسی مصلحت کی بنا پر ہے اور بظاہر
کسی حکمت کے سبب۔ ضرورت مندوں کے لیے سفارش کی تحریر کی خاطر ان کا فیض رقم قلم بے
اختیار اور صدارت کی زنجیر ہلانے میں ان کی وجد سے پُر انگلیاں مصروفِ کار رہتی ہیں۔ ان کا
کرامت آموز وجود تعظیم کے لائق[27] اور ان کا قدومِ میمنت لزوم تکریم کا طالب ہے۔

اعظم خان کا ذکر

فدوی خان کا بیٹا، خان جہان بہادر عالمگیری کا بھانجا اور عظیم الشان امرا میں سے ہے۔ اپنی رنگین
مزاجی اور راگ میں مہارت کے سبب برصغیر کے مطربوں کا ممدوح ہے۔ امرد پسند طبع کا مالک اور

مزاجاً سادہ رُویوں پر مرتا ہے۔ اس کی جاگیروں کی آمدنی انہی اَللّوں تللّوں اور اس گروہ پر اٹھتی اور اس کے روزگار کا ماحصل (جو کچھ حاصل ہو) اس طبقے کی خاطر تواضع پر صرف ہو جاتا ہے۔ جہاں کہیں سے بھی اسے کسی رنگین لونڈے کی خبر ملتی ہے اپنے حسبِ خواہش اسے اپنے دامِ رفاقت میں پھانس لیتا اور جس طرف سے بھی اسے کسی سادہ رُو کا پیام ملتا ہے، اسے احسان کے جال میں کھینچ لیتا ہے۔ اس گروہ کے بہت سے لوگ (لونڈے) اس کی مناسب کوششوں سے اچھے منصب پر فائز ہو کر اس کے انیس بنے ہیں۔ بعض نے اس کی خانگی (گھریلو یعنی ذاتی) مراعات ہی پر اکتفا کر کے اس کی محفلِ نشاط کو رونق بخشی ہے۔ سواری کے موقع پر بڑی شان و شوکت اور کمال کے ٹھاٹ باٹ کا مظاہر کرتے ہوئے تیز رفتار گھوڑوں پر سوار ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں کہیں بھی کوئی سبزہ رنگ (سانولا سلونا، سانولی سلونی) نظر آتی ہے اسے اعظم خان سے نسبت ہے اور جہاں کہیں کوئی نو خط جلوہ افروز ہے وہ اس عظیم الشان کے وابستگان میں سے ہے۔ وہ ان گُل رُخوں کے خال (تل) کے پرتو سے اپنے بڑھاپے کی صبح کو خضاب کرتا ہے اور زمانے کی کم فرصتی (تھوڑا وقت ہونا) کے خیال سے فرصتِ حیات کو نفسانی لذتوں کے حصول میں تیزی سے صرف کر رہا ہے۔

میرزا منو

اس دور کے امیرزادوں میں سے اور سحر کاریوں (مراد امرد پرستی وغیرہ) کے اس فن میں یگانہ روزگار ہے۔ اکثر امیرزادے اس علم کے اہم احکام اس سے سیکھتے اور اس کی شاگردی پر فخر کرتے ہیں۔ وہ اس محفل کا شیرازہ اور[۲۸] اس ہم صورت بزمِ غلماں کی تنظیم و انتظام کا باعث ہے۔ اس کا گھر بہشت شدّاد ہے اور اس کا کاشانہ پری زادوں کا مجمع۔ جو بھی رنگین نو خیز چھوکرا اس کی اس محفل سے متعلق نہیں ہے وہ بیکارِ محض اور جو بھی نمکین لونڈا اس مجمع سے وابستہ نہیں ہے وہ ساکھ کے زیور سے محروم ہے (اس کی کوئی ساکھ نہیں) اس کی مجلس حسینوں کا دار العیار (پرکھنے کی جگہ) ہے اور اس کی بزمِ گل رُخوں کی آزمائش کی کسوٹی ہے۔ جب تک حُسن کے ریزہ کی نقدی (سکّہ) اس کی بزم کی ٹکسال کی طرف رجوع نہیں کرتی، کامل عیار (صحیح طور پر کھری) قرار نہیں پاتی، بے شک وہ خالص سونے ہی کی مانند کیوں نہ ہو۔ اسی طرح جمال کی چاندی جب تک اس مجمع (جماعت، محفل) کی

کٹھالی میں سے گذر نہیں جاتی، چاندنی نہیں کہلاتی بے شک وہ نقرۂ خالص کہلاتی پھرے۔

قطعہ

(ترجمہ): اے دوستو! قمار خانے میں چند رند ہیں جو کم عیار لوگوں کے ساتھ کم ہی میل ملاپ رکھتے ہیں وہ چند رند ہیں، لیکن کسی کو معلوم نہیں کہ وہ کتنے ہیں وہ دنیا کے نقد و نسیہ دونوں پر ہنستے ہیں۔

لطیف خاں کا ذکر

اس کے ہم محفل ساتھیوں کا لطف عشرت پرست لوگوں کا دستورالعمل ہے اور اس کی بزم کے ضابطے ہم مشربوں کے لائقِ عمل ہیں۔ امیر زادوں میں سے ہے۔ اس کی توجہ بزم آرائی کی طرف مبذول اور اس کی جدوجہد نغمہ سرائی میں مشغول ہے۔ راگ میں اسے اس قدر مہارت ہے کہ نعمت خان اکثر اس کے یہاں آتا اور طرزِ نغمہ کی تحسین کرتا ہے۔ اس کی گائیکی کا لطف اس درجے کا اعلیٰ منصب کے لوگ اس کی محفل میں باریابی کے متلاشی رہتے اور محظوظ ہوتے ہیں۔ بے مثال عطائی (شوقیہ گانے والا) اور رنگین گفتار ساتھی ہے۔ آنکھ کی مانند ہمیشہ سیاہ مستی کے نشے میں سرشار اور ساغر کی صورت متواتر صراحی کی خدمت میں رہتا ہے، صہبا پرستی (شراب نوشی) میں مسلسل مشغول باتوں کے دوران میں رنگین اشعار سناتا اور شیریں حکایتوں کو[۲۹] پاکیزگیِ بزم کے موقع پر نقلِ مجلس بناتا ہے۔ (اس کی طرف سے) دوستوں کی دلجوئی اس حد تک ہے کہ جو کوئی پہلی مرتبہ بھی اس کے یہاں آیا اس نے یہی جانا کہ وہ اس کا دیرینہ آشنا ہے۔ احباب کی رعایتِ خاطر کچھ اس درجے تک کہ جو کوئی پہلی دفعہ اس سے وابستہ ہوگیا۔ زندگی بھر اس کی طرف توجہ و التفات اس کے ذمّے واجب ہوگئی۔ اس کی تواضع ہر کسی کے ساتھ ایسی ہے جیسی صراحی کی تواضع جام کے ساتھ کہ وہ سب طبایع کے لیے نشے کا سامان کرتی ہے۔ پُرتکلف حقے، ظروفِ تجرّح (پیالے وغیرہ) کے ساتھ ہر کسی کے سامنے الگ الگ رکھی اور چھڑ کنے والی گلابیاں، کھانے پینے کے سامان کے ساتھ، بلاشرکتِ غیرے، ہر کسی کے برابر جدا جدا چُنی جاتی ہیں۔ نغمہ سنج احباب اپنی اپنی باری اپنی خوش نوائی کی دھاک بٹھاتے اور خوش نوا ارباب ترنم سرائی کرتے ہیں۔ اس دوران میں لطیفہ گوئی، بذلہ سنجی اور بدیہہ گوئی بھی چہرہ کشائی کرتی ہے۔ دن کی دو گھڑی سے لے کر رات کے ایک حصے تک یہ

محفل جمتی ہے۔ جیسے ہی مقررہ وقت آ پہنچا مشارالیہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا یعنی مذکورہ شخص) آرام کی طرف متوجہ ہو جاتا اور اس جماعت کو منتشر کرنے والا بن جاتا ہے۔ کبھی نور بائی دیگر طوائفیں، نوازندے اور رقاص وغیرہ اس کی مجلس کا شیرازہ ہوا کرتے تھے لیکن اب چونکہ ساری پونجیاں شاہی اللّوں تللّوں پر اُٹھ گئی ہیں اس لیے وہ پہلے والی رونق نہیں ہے۔ تاہم خاص لوگ اب بھی جمع ہوتے اور ہمیشہ رات کا ایک حصہ تعیش میں گذارتے ہیں۔ یہ شعر اکثر اس کی زبان پر رہتا ہے۔ یادگار کے طور پر اسے یہاں تحریر کیا جاتا ہے۔

درحریمِ بزمِ مستان دورِ صبح و شام نیست
گردشِ جام است اینجا گردشِ ایام نیست

(مستوں کی بزم کی چاردیواری میں صبح اور شام کی گردش کا گذر نہیں ہے۔ یہاں گردشِ جام تو ہے لیکن گردشِ ایام نہیں ہے)۔

بسنت کی کیفیت کا ذکر

جس مہینے بھی بسنت کا تہوار آتا ہے اس مہینے کے آغاز میں جنابِ رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قدم گاہِ مبارک کے قریب ایک طرفہ ہجوم اور ایک عجیب ہنگامہ ہوتا ہے۔ اس دن صبح کے وقت اس شہر کے تمام باشندے بن سنور کر اس بہارستانِ فیض (کہ رنگینی میں پھلواڑی ہے) کے راستوں میں دونوں طرف رنگ دار دریاں اور قالین وغیرہ بچھاتے اور گھروں کو سجاتے اور اس سعادت کدہ (مبارک گھر، مراد قدم گاہ) کے صحن کے آس پاس، ایک دوسرے سے سبقت لے جا کر، تفریح و مسرت کی بساط بچھاتے ہیں۔ یہ لوگ قوالوں، مجرا کرنے والوں اور زیارت کرنے والوں کے لیے چشم براہ رہتے اور انتظار کرتے ہیں، کیونکہ اس ضمن میں، صحن میں شہر بھر کے قوال اور نغمہ سرا پوری شان و شوکت اور کمال ٹھاٹ باٹ سے، قسم قسم کے گلدستے تیار کر کے اور رنگا رنگ ریاحین کوزوں میں رکھ کر سرورِ کائنات (کہ آپؐ پر افضل درود و صلوات ہو) کی روحِ مقدس کی نیاز کی خاطر بڑے خضوع و خشوع سے ہر ہر قدم پر نغمہ سرائی اور ہر ہر جگہ پر ترانہ طرازی کرتے ہوئے رک رک کر ٹھہر ٹھہر کر راستہ طے کرتے ہیں، جب کہ زائرین عرقِ گلاب، عرقِ بید مشک، عرقِ بہار اور دیگر عطریات سے بھری ہوئی رنگین شیشیاں ہاتھوں میں تھامے اس جماعت کے ہمراہ

چلتے اوران شیشیوں کو ہاتھوں میں گھماتے ہوئے اس کعبۂ تحقیق کی طرف متوجہ ہونے والوں پر چھڑکتے جاتے ہیں۔ پری پیکر نازنینوں کے ہاتھوں میں چینی کی بنی ہوئی شیشیوں کی جلوہ آرائی تماشائیوں کے حوصلے کے شیشہ خانے پر سنگ زنی کرتی اور مصلحت کوش عقل کو کوسوں تک لے جاتی ہے (عقل بھی ساری مصلحتیں بھول جاتی ہے) اس راستے کی گرد خوشبوئیات کی کثرت کے سبب عبیر خیز اور اس فائز الانوار مقام کے درودیوار کی فضا وفورِ روائح (خوشبوؤں کی زیادتی) کی بنا پر عطر انگیز ہو جاتی ہے۔ جنوں اس حالت کا مشاہدہ کر کے بے اختیار نالے[۳۱] اور فریاد واضطراب پر آمادہ۔ طبیعت اس عظیم جلوے کے ملاحظہ سے گردباد (بگولے) کی ہم پلہ بن جاتی ہے۔ رنگین اور نوخیز مطرب عجیب وغریب جلوؤں اور اداؤں سے، اس شفاعت گاہ کی فضا میں اپنی الگ الگ صفیں بنائے، ساز ونوا کے ساتھ مجرا کے مراسم بجالاتے ہیں۔ دوسری طرف بڑی عمر کے قوال مجموعۂ نیاز کے شیرازہ بند بن کر عاجزی کی پیشانی خاک وکنار پر رکھے، اظہارِ فن کی خاطر، جسے وہ درحقیقت طاعت سمجھتے ہیں، کسی دوسرے کے اصرار وتاکید کے بغیر رقص وسرود میں مشغول ہیں۔ سنجیدہ طبع زائرین مسلسل درود کے بے شمار تحفے اور ہدیے بھیجنے میں لگے رہتے ہیں۔ طلوعِ صبح سے لے کر نمازِ عصر تک نواسنج (گویّے) اپنی باری پر مجرا ادا کرنے کی خاطر اچھی کوششیں بروئے کار لاتے ہوئے گھروں کو لوٹ جاتے اور قبول وتمنا کے پھول آرزو کے دامن میں بھر کر لے جاتے ہیں دوسرے روز اسی ڈھنگ سے گویّے ساز ونوا کے ساتھ حضرت قطب الاقطاب کی زیارت کو چلے جاتے ہیں۔ وہاں بندگی کے فرائض ادا کر کے لوٹتے وقت حضرت چراغ دہلی کے طواف سے شمعِ امید روشن کرتے ہیں۔ تیسرے دن حضرت سلطان المشائخ کی جناب میں، جو شہر کے قریب ہونے کے باعث مرجعِ خلائق ہے اور فرطِ عقیدت کے سبب عوام الناس کے گروہ اس کے طواف کے بے حد شائق ہیں، ایک خاص مجلس برپا ہوتی اور بڑے اچھے انداز میں محفلِ سماع ترتیب پاتی ہے۔ صوفیہ وجد وحال میں اپنے ساتھیوں سے گوے سبقت لے جاتے ہیں جبکہ مشائخ اور فقرا اپنے حسبِ خواہش تمتع اٹھاتے ہیں۔ چوتھی تاریخ کو، اس بات کے پیشِ نظر کہ حضرت شاہ حسن رسول نما کا مرقد شہر کے وسط میں واقع ہے اور گانے والوں کے گروہ اس طرف رجوع کرتے ہیں[۳۲] ایک عجیب ہجوم وہاں جمع ہو جاتا اور اس بھیڑ کی وجہ سے زائرین کے لیے وہاں سے گذرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ فیض سے پُر اس مقام کے نواح میں مغنّیوں کے ہجوم اور نقالوں کی کثرت کے باعث

تمام تر وسعت کے باوجود جگہ چیونٹی کی آنکھ سے بھی زیادہ تنگ ہو جاتی ہے۔ پانچویں روز حضرت شاہ ترکمان کی فلک صفت پیش گاہ کا علاقہ اربابِ نشاط و حال اور اصحابِ حسن و جمال کے اجتماع کے سبب انجمن و پروین کے لیے باعثِ رشک اور خلدِ بریں کی فضا کے لیے باعث حسد بن جاتا ہے، چونکہ اکثر عمدہ قوال اس کرامت آثار مقام کے قرب میں سکونت پذیر ہیں، اس لیے حقوقِ ہمسائیگی ادا کرنے کی خاطر، دوسرے علاقوں کی نسبت یہاں وہ زیادہ (فنی) نازکی اور رنگینی کا مظاہرہ کرتے اور سامعین کو محظوظ و ممنون کرتے ہیں۔ چھٹے دن معمول کے مطابق وہ بادشاہ اور امرا کے محل کی طرف رجوع کرنے دنیوی مال و مفادات حاصل کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اس ماہ کی ساتویں رات کو اربابِ رقص اجتماعی صورت میں کسی عزیز کی قبر پر، جو احدی پورہ میں مدفون ہے، حاضر ہو کر اس (پیارے) کی قبر کو خالص شراب سے دھوتے اور تمام شب، کسی متنفّس کے اہتمام کے بغیر، باری باری رقص و سرود میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی ان حرکات کو اس (پیارے) کی روح کی راحت کا سامان جانتے ہیں۔ قوال بھی اِدھر اُدھر سے یہاں اکٹھے ہو جاتے ہیں، جن سے ایک رنگین محفل وجود پذیر ہوتی ہے۔ یہیں کچھ حسین لوگ بھی آ ٹپکتے ہیں اور اس طرح ایک طرفہ خلوت میسر آ جاتی اور ایک انوکھی صحبت ہاتھ لگتی ہے۔ غرض اس تقریب سے، عشرت پسند تماشائی اور سُبک سیر چابک دست نظارہ کرنے والے چھ روز تک دادِ مسرت دیتے اور ایک سال کی لذتیں اور لطف ایک ہفتے میں سمیٹ لیتے ہیں۔ کیا کہنے ہیں ان کے حال کے۔

میرن کی گیارھویں کا ذکر

مذکورہ شخص اگرچہ اپنے وفورِ انکسار، وسعتِ اخلاق، کثرتِ تواضع، بے حد مہمان نوازی اور محفل آرائیوں کے سبب اپنے ہم عصروں کے لیے باعثِ حسد ہے لیکن اربابِ رقص و نشاط کی داروغگی سے متعلق ہونے اور اہلِ طرب کی طرف رجوع کرنے کے باعث فی الجملہ مطعون ہے۔ جب وزیر الملک پینے پلانے کے خواہاں اور اہلِ حسن و جمال اور اصحابِ ناز و غمزہ و ادا کی محفل کے طالب ہوتے ہیں تو وہ اسی سے رجوع کرتے ہیں کیونکہ اس عزیز کی توجہ خاطر حُسنِ خدمات کی بنا پر معزز و محترم ہے۔ میرن کو حسین لوگوں کی تلاش میں عجیب مہارت حاصل ہے۔ وہ ہر روز ایک نیا معشوق اپنے جال میں پھانستا ہے۔ اس کے دیگر مصاحبوں کی وجہ سے اس کا معزز گھر گل رخوں کے ہجوم

جلوہ سے گلشن آباد اور مہ جبینوں کے ورود سے اس کا کاشانہ پری زادوں کا آشیانہ ہے۔ جہاں کہیں بھی کوئی گُل رُخ ہے وہ اس صحبت کی طرف مائل اور جس کسی کو حُسن کا نشہ ہے وہ اس کی کیف و سرور سے پُر بزم کا شیفتہ ہے۔ اس کے حلقۂ بزم میں کلاونت بچے وغیرہ گروہ در گروہ اور اس کے دائرۂ مجلس میں ہندو اور مسلمان دلکش نوخیز امرد جوق در جوق آتے ہیں۔ ہر ماہ کی گیارہویں تاریخ کو ارباب رقص، اس کے کسی حکم کے بغیر ہی، صبح سے اس کی محفل میں حاضر ہو کر اور دلِ محزوں پر احسان کرتے ہوئے، رقص و سرود میں مشغول ہو جاتے ہیں اور اسی طرح قوال اور نقال کسی موقع کا خیال کیے بغیر مجرا ادا کرنے میں لگ جاتے ہیں۔ چونکہ لاتعداد خیمے نصب کیے اور رنگین فرش بچھائے جاتے ہیں اور اہلِ شہر کے لیے دعوتِ عام ہوتی ہے۔ اس لیے چیدہ چیدہ اور اچھے اچھے لوگ اس محفل میں شریک ہوتے ہیں جس کے سبب اہلِ حُسن کا وہ ہجوم ہو جاتا ہے کہ[۳۴] حسین اشخاص کی کثرت اور دل نشین افراد کی افراط کے باعث نگاہ کے ہاتھ پاؤں پھول جاتے ہیں۔ چونکہ ندیدہ لوگ اپنی گرسنہ چشمی (بھوکی آنکھ ہونا، حریص چشمی) کا عیب ظاہر کر دیتے ہیں اس لیے اسباب طرب ہر کسی کے لیے مفت ہیں اور نظارے کا لطف ہر کسی کے لیے بلا قیمت۔ اگر یہ لوگ (ان نظاروں کے لیے) گھر میں بڑی بڑی رقمیں بھی خرچ کریں تو بھی ایسی صحبت وتماشا کا امکان نہیں اور نہ ایسے کیف و سرور ہی کا میسر آنا ممکن ہے۔ تمام رات شمعوں اور چراغوں کی کثرت کے سبب اس کا اجتماع نور علیٰ نور اور اس کی فضا ہمسرِ وادی طور ہوتی ہے۔ اس پُر تجلی بزم گاہ کے صحن میں اربابِ حرفہ قسم قسم کی دکانیں سجاتے ہیں جن میں مرغوب و پسندیدہ کھانے پینے کی چیزیں چُنی ہوتی ہیں۔ یہ لوگ عمدہ قسم کی اور ضروری اشیائے خورد و نوش سجا کر اہلِ نظارہ کی دلچسپی کا سامان کرتے ہیں۔ چونکہ یہ محفل دوستی کے خیال سے اور خاطر داری میں توسیع کی خاطر برپا ہوتی ہے اس لیے مہمانداری میں کسی قسم کی کمی نہیں آنے دی جاتی اور خاص خاص اور ممتاز لوگوں کو متعدد ٹھکانوں پر ٹھہرا کر، جن میں سے ہر ایک رنگینیِ فرش اور عمدہ فضا کی بنا پر دوسرے کے باعث رشک ہوتا ہے، کھانوں، میووں اور خوشبوئیات سے تواضع کی جاتی ہے۔ اہلِ نشہ و مستی کو تر دماغیِ صحبت کی خاطر اور دماغ کے حسبِ منشا شراب نوشی کا بھی اختیار دے دیا جاتا ہے۔ عطریات کثرت کے ساتھ ہر کسی کو پیش کیے جاتے ہیں۔ غرض مہمانداری میں اس کا کوئی ثانی نہیں اور بزم آرائی میں وہ ضرب المثل ہے۔ اس کا گھر (محل) خانۂ امرا کی طرح دنیا بھر کے پری رُخوں کا جلوہ خانہ ہے۔

سرائے عرب میں بارھویں ربیع الاوّل کا ذکر

یہ سرائے شاہی قلعہ سے تین کوس کی مسافت پر واقع ہے۔ اہلِ عرب کی قیام گاہ ہونے کے سبب، جو تمام شاہی ملازم ہیں، اس کی کچھ اور ہی آب و تاب ہے۔ ربیع الاوّل کے مہینے میں[۳۵] خاص طور پر بارہویں تاریخ کو طرفہ ہجوم ہوتا اور عجیب کیفیت میسر آتی ہے۔ تقریباً دو ہزار عرب اس مسجد میں جمع ہوتے ہیں، جو سرائے کے وسط میں واقع ہے۔ اس مسجد میں ایک وسیع حوض اور اس کی فضا دل کشا ہے۔ اس کی چھت مکرم خان مرحوم کی (تعمیر کردہ) ہے۔ (یہ عرب اس مسجد میں) تمام رات بلند آواز میں مولودخوانی کرتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نعت میں کہے گئے عرب شعرا کے عربی قصاید پُرسوز لے اور دل نشین طرز میں پڑھتے ہیں اور (اپنے اس طرز کی بنا پر) وہ محققین صوفیہ کو اس شعر کے مصداق وجد و حال میں لاتے ہیں۔

کسانی کہ یزدان پرستی کنند بآوازِ دولاب مستی کنند

(جو لوگ خدا کی پرستش کرتے ہیں، ان پر رہٹ کی آواز بھی مستی طاری کر دیتی ہے)

ہر طرف سے درود و صلوات کی آوازیں اور ہر سمت سے تسبیح و تہلیل کی صدائیں کانوں میں پڑتی ہیں۔ تمام شب یہ لوگ اسی صورت یہ سلسلہ جاری رکھتے ہیں اور جیسے ہی صبح کے آثار نمایاں ہوتے ہیں ختمِ قرآن میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ چونکہ یہ سب حضرات حافظانِ قرآن ہیں پھر تجوید کے قواعد سے بھی آگاہ ہیں اس لیے (ان کی قرأت سے) سامعہ عجیب لذت و حظ اٹھاتی ہے اور ایسی طرفہ نماز میسر آتی ہے جو سراپا حضوری ہوتی ہے۔ اہلِ شہر بالخصوص صالح اور متقی حضرات مناسب نظری تقاضا کے مطابق اس عبادت گاہ میں پہنچ کر اُخروی ثواب کے حصول اور معنوی مقاصد کے اکتساب میں کامیاب مدعا ہوتے اور لذتِ ذائقہ بھی پاتے ہیں۔ چونکہ اہلِ عرب، مہمان کی تعظیم و تکریم میں ضرب المثل ہیں، اس لیے ان اعزّہ کی تشریف آوری پر حد سے زیادہ 'مرحبا، مرحبا' کہہ کر تازہ کھجور کے ماحضر سے استقبال کرتے ہیں، جو (کھجور) اس سرائے میں وافر میسر آتی ہے اور رات کے وقت قسم قسم کے کھانوں کے ساتھ زبردست ضیافت کا اہتمام کیا جاتا ہے[۳۶] نیز قہوے کے بڑے بڑے پیالے بھی، جن میں کبھی کبھی شیرینی بھی ڈالتے ہیں، لوگوں کو متواتر پیش کرتے جاتے ہیں۔ چونکہ یہ (قہوہ) متلی آور ہوتا ہے اس لیے مہمانوں کو اسے قبول کرنے یا انکار کرنے میں سخت اذیت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ فقیر (یعنی مؤلف کتاب)

اشفاق کیشوں (مہربانی کا مسلک رکھنے والوں) کے سرگروہ خان صاحب سیّد حشمت خان کے ساتھ (ایک موقع پر) وہاں گیا تھا وہاں یہ شعر مجھے اس صورتِ حال پر صادق نظر آیا۔

بیت

(ترجمہ): ایک روز میں ایک عرب کا مہمان ہوا۔ اس نے مجھے اس قدر قہوہ پلایا کہ میں قہوہ دان بن گیا۔ غرض معنی میں تفاوت تلاش کرنے والوں کے لیے وہاں فال بھی میسر آتی ہے اور نظارہ بھی ملتا ہے۔ کچھ لوگ عربی نمکین صورتوں کے نظارے کے لیے وہاں جاتے ہیں، اگرچہ بات ضابطہ کے موافق نہیں اور گرمی حُسن اور کوئی دلچسپ ادا نظر نہیں آتی، اور کسی مخلص کے لیے وہ اس شعر کا سہارا لیتے ہیں۔

بیت

محقق ہمان بیند اندر اہل   کہ درخوبرویانِ چین و چگل

(محقق اہل؟ (اہل بمعنی آرزو، تمنا) میں وہی کچھ دیکھتا ہے جو اسے چین اور چگل (ایک ملک کا نام) کے حسینوں میں نظر آتا ہے)۔

صبح کے وقت جب لوگ لوٹتے ہیں تو فضا کے ملاحظہ سے، ہوائے عشرت کے اکتساب سے اور قدیم لوگوں کی قبور اور عظیم عمارات کے کھنڈروں کے مشاہدے سے عبرت حاصل کرتے ہیں۔ فرد:

ایں کما خانہ اقامت کدۂ الفت نیست
عبرتے گیرز کیفیتِ بام و درِ خویش

(یہ کما خانہ (غالباً گمان خانہ، مراد جو صرف وہم ہی وہم ہے) الفت کا ٹھکانہ نہیں ہے۔ اپنے بام و در کی کیفیت سے عبرت پکڑ)۔

اگرچہ بارہ ربیع الاوّل کو حضرت سرورِ کائنات علیہ اکمل التحیات (حضورؐ پر عمدہ درود ہوں) کا عرس[۳۷] تمام دہلی میں بڑی آب و تاب کے ساتھ منایا جاتا ہے اور دلکش انداز میں 'چراغاں بندی' کی مجلس ترتیب دی جاتی ہے۔ نیز پُر کیف انداز میں سماع کی محفل جمتی ہے، لیکن خان زمان بہادر کی، جو محمد شاہی امرائے اعلیٰ میں سے ہے اور کئی حیثیتوں کے باعث اس کی خوبیوں کا سلسلہ انتہا کو پہنچتا ہے، بزم آرائی کا ڈھنگ خاص ہے۔ عظیم الشان دیوان خانے میں، جس کے چبوترے کی پیش گاہ اپنی وسعت کے لحاظ سے نیک بختوں کی پیشانی کی مانند کشادہ ہے اور اس کے صحن کے

ساتھ آبِ حیات کا حامل حوض ہے، یہ دل نشین بزم تزئین کی صورت پاتی اور رنگین قالینوں سے گلشن کی فضا سے خراج حاصل کرتی ہے۔ اس پُر سعادت مسکن کے عین بیچ میں 'آ ثار شریف' کے صندوق کی جلوہ نمائی ہوتی ہے اور زیارت کرنے والے چاروں طرف بیٹھ جاتے اور صلوات کے استعمال سے (یعنی درود وصلوٰۃ سے) آرزو کے حلق میں حلاوت ٹپکاتے ہیں۔ جب اس سربستہ حقہ (ڈبا یعنی صندوق) جو اس شعبدہ باز فلک کے حقہ کے لیے باعثِ رشک ہے، کا ڈھکنا اٹھا دیا جاتا ہے تو لوگ ہر طرف سے، باری باری، اس حامل کرامت بساط سے شرفِ تقرب کی خاطر بابرکات درود وصلوٰۃ اور پاکیزہ تحیّات کی دستاویز کے ساتھ اپنی بینائی کو انوارِ سعادت کی گل چیں بناتے ہیں۔ وہ ان تبرکات کے نظارے کو نجات ورستگاری کے حصول کا ذریعہ گردانتے اور شام تک زیارت کے وظائف (فرائض) اور استعمالِ سعادت کے شرائط عمل میں لاتے ہیں۔ مغرب کی نماز کے بعد شفاعت کی دستاویز کے حامل اس ڈبے کو پوری طرح بند کر کے سماع کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ خوش نوا قوال اور رنگین طرز نغمہ سرا، جو اشارے کے منتظر ہوتے ہیں، اربابِ محفل کی توجہ پاتے ہی زمزمہ سرائی میں مصروف ہو جاتے اور حضرات صوفیہ صافیہ[۳۸] کے وجد بسمل کا سامان کرتے ہیں۔ ہر طرف سے شور وشغب بلند ہوتا اور ہر سمت سے اہلِ حال کی فریاد وفغاں سنائی دیتی ہے۔ اہلِ وجد کی تعظیم کی خاطر اربابِ مجلس اٹھ کھڑے ہوتے اور اِدھر اُدھر پھرنے لگتے ہیں اور اس طرح ہر حلقے سے اکتسابِ فیض کرتے ہیں۔ ہجوم کی افراط اور کثرتِ خلائق سے محفل کا انتظام درہم برہم ہو جاتا ہے اور تمام طبائع میں کچھ ایسا کیف وسرور سرایت کر جاتا ہے کہ سبھی مطلق العنان ہو جاتے ہیں۔ خدا کے بندوں کا عجیب تماشا اور انوکھا نظارہ تماشائیوں کو نصیب ہوتا ہے۔

بیت

ہرچہ دیدم از تو خالی نیست
سبزہ شوخست و گل صفا دارد

(جو کچھ ہم نے دیکھا وہ تجھ سے خالی نہیں ہے۔ سبزہ شوخ ہے تو پھول صفا کا حامل ہے)۔

کسل پورہ کی کیفیت کا ذکر

کسل سنگھ شاہی ہزاری امرا میں سے ہے۔ ثروت ودولت کے لحاظ سے اپنے معاصرین اور اقران

وامثال میں صاحبِ افتخار وشوکت ہے۔ اس نے بڑے ہی پُر تکلف انداز میں ایک پورہ (بستی) آباد کیا ہے جس میں ہر قسم کی بازاری طوائفیں اور فواحش، کہ مال زادیاں (کٹنیاں) ہیں وہاں مہیا گئی ہیں، نیز اپنی پشت پناہی میں اس نے اربابِ عیش ونشاط اور حرام کاریوں کے دل دادہ احباب کو جگہ دے رکھی ہے۔ کثرتِ جمعیت کے سبب محتسب کی ہمت نہیں کہ اس بستی کے قریب سے بھی گذر سکے، یہاں اس کی قوتِ احتساب بھی جواب دے جاتی ہے۔ اس بستی کی تمام گذرگاہوں میں یہ (بازاری عورتیں) رنگارنگ لباس میں ملبوس خود کو لوگوں کے پیش کرتی ہیں اور ہر کوچہ وگلی میں کسی تیسرے شخص (دلال وغیرہ) کی وساطت کے بغیر اشخاص کو دعوتِ عیش دیتی ہیں۔ یہاں کی ہوا شہوت آمیز اور فضا باہ انگیز ہے، خاص طور پر شام کے قریب تو طرفہ بھیڑ ہوتی اور عجیب ہنگامہ برپا ہوتا ہے[۳۹] ہر مکان میں رقص ہو رہا ہے اور ہر جگہ گانا بجانا جاری ہے۔ اہلِ فسق وفجور کسی مخالفت ومزاحمت کے بغیر اس بستی کی طرف نکل جاتے اور دامنِ شہوت کو آتشک وسوزاک کی گل چینی سے بھر لیتے ہیں اور کچھ عرصہ حسرت کا خمیازہ بھگت کر (پھر سے) مشغول ہو جاتے ہیں۔ غرض یہ ایک طرفہ کارگاہ اور ایک عجیب تماشا گاہ ہے۔

ناگل کی کیفیت کا ذکر

خواجہ بسنت اسد خانی کی سرا (مکان، محفل) کے متصل ہے۔ اس کا احاطہ بڑا ہی صاف ستھرا اور روشن بنا ہے۔ اس میں ناکل (ناگل؟) نام کے ایک صاحبِ کمال وفن ہیں۔ ہر ماہ کی سات تاریخ کو دہلی کی عاشق مزاج عورتیں خوب بن سنور کر وہاں 'زیارت' کے لیے جوق در جوق آتی اور سامانِ مسرت کرتی ہیں، جبکہ درحقیقت ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ ان اشخاص کے ساتھ مل کر جو ان عورتوں سے وابستہ ہوتے ہیں، خوب رنگ رلیاں مناتی ہیں۔ بہت سے اہلِ تجرید (کنوارے، اکیلے) اور اجنبی قسم کے لوگ اس گروہ کے قبول وانتخاب کی امید میں، خود کو گلہائے چمن کی صورت تروتازہ حسین بنا کر اس جلوہ گاہ میں حاضر ہوتے ہیں۔ مصرع ؎

تا دوست کرا خواہد ومیش بکہ باشد

(دیکھیں دوست کسے پسند کرتا اور اس کی توجہ کس کی طرف ہوتی ہے)

اس جگہ کی جو خصوصیات بتائی جاتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی اس نزہت

کدہ میں داخل ہوتو اسے فوراً ساتھ مل جاتی ہے۔ اس تماشا گاہ کے کثرتِ تماشا کے سبب، باوجود ایک آبادی کی وسعت رکھنے کے، جگہ چیونٹی کی آنکھ سے بھی زیادہ تنگ ہو جاتی ہے۔ لوگ صبح کے وقت اس جگہ جاتے اور شام کو لوٹتے ہیں۔ لوٹتے وقت سرِراہ باغوں اور بستانوں کے بھی سیر ہیں۔ غرض خوشی و شادمانی کا خوب سامان ہوتا ہے، اور[۱۴۴] کئی چیزیں اختراع کی جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ تمام دوستوں اور احباب کے نصیب کر۔

مھابت خان کی رینی کا ذکر

اس ریگستان میں جس کا عرض بھی طول کی صورت ہے، رنگین قسم کے اور کشتی لڑنے والے نوجوان بن ٹھن کر، کشتی لڑنے اور قوت و پہلوانی کا مظاہرہ کرنے کی خاطر جوق در جوق جمع ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر کوئی جس کسی کو بھی قوت اور شدت میں مناسب دیکھتا ہے، اسے پکڑ لیتا ہے۔ پھر یہ لوگ ایسی عجیب و غریب حرکات کرتے ہیں جو دیکھنے والوں کی تفریح و دلچسپی کا موجب بنتی ہیں۔ یہاں ہر گوشہ و کنار میں ایک صحبت کا سامان اور ہر سمت اجتماع اور اختلاط صورت پذیر ہوتا ہے جس سے دونوں میں رغبت و مسرت پیدا ہوتی ہے۔ ان حرکات سے فارغ ہو کر مٹھائی بانٹی جاتی ہے اور پھر ہر کوئی اپنی اپنی راہ لیتا اور دوبارہ مقررہ دن یعنی اتوار کو وہاں پہنچ کر معرکہ آرائی شروع کر دیتا ہے۔ اس جگہ کی سیر بھی خالی از لطف نہیں ہے۔ اکثر یہاں حسین لوگ آتے ہیں اور اہلِ نظارہ ان کے نظارے سے اپنے دامن کو مسرت کے پھولوں سے بھر لیتے ہیں۔

محفلوں کے سخن سازوں، صاحبانِ کمال، معنی طرازوں اور شیریں مقال حضرات کا ذکر

میرزا جانِ جاناں

ان کے پُر بہار مزاج کی نزاکت، جو گلشنِ معنوی کی آب و ہوا کی پروردہ ہے، توصیف کی وسمہ کاری سے بے نیاز ہے۔ صبا اس امید میں، کہ کبھی ان (میرزا) کی مدح کے کارخانے میں پھول کی پتیوں کا تار و پود کام آئے گا، چمن آرائی میں سرگرم ہے، اور نامیہ (قوتِ نمو) اس فکر میں گلشن پیرائی پر

آمادہ ہے کہ کسی روز ان کے مناقب حیطۂ تحریر میں لانے کے بہانے قلم نرگس کو علم افتخار بلند کرنے کا موقع میسر آئے گا۔ ان کے کلام کے مسطر کا تار اگر رگِ گُل سے[141] ترتیب پائے تو عین مناسب ہے، اور یہ کہ ان کے افکار کے مسودے پر چشم بلبل کے پردے پر رقم کیے جائیں (تو مناسب ہے) ان کی طبع رسا کی فکر، روزمرہ کی صفائی اور نجابت گفتگو نکہتِ گُل کی مانند سامعین کے دماغ کو معطر کرتی ہے۔ ان کے کلام کی شیرینی نسیمِ بہار کی صورت جنوں فطرت لوگوں کے لیے شور انگیز ہے۔ ان کے ادائے سخن میں ایسی شوخی ہے کہ نافہم مخاطب بھی اس کے معنی پا جاتا ہے۔ تجد دِ امثال (؟) کے انداز میں عالمِ دیگر سے سر نکالتے ہیں۔ ان کا اندازِ تکلم ایسی عکس ریزی دکھاتا ہے کہ جب سامع اس کے فہم پر اپنے ہوش متعین کرتا ہے (پوری توجہ سے سنتا ہے) تو بے اختیار اس کے اندر سے شور برپا ہونے لگتا ہے۔ ان کا نمکین کلام مستوں کی محفل کا نُقل گزک (ایک قسم کی میٹھی چیز) اور ان کے فکر کا نشہ حقیقت پرستوں کے لیے شراب ہے۔ ان کا درد طبیعی اور ان کا سوزِ عشق فطری ہے۔ تحصیلِ علوم کے بعد محبتِ الٰہی کے جذبۂ شوق کی تحریک پر دنیاوی علائق سے منہ موڑ کر جادۂ فقر پر گامزن ہیں اور درویشی اور میرزائی دونوں کو بہم ملائے ہوئے ہیں۔ ایک دنیا ان کی صحبتِ گرامی کی شیفتہ ہے کہ دیکھیں کس کو میسر آتی ہے اور ایک عالم ان کی ہم صحبتی کا مشتاق ہے کہ دیکھیں کس شخص کا مقدر (اس سلسلے میں) اس کی مساعدت کرتا ہے۔ ان کے شعر پڑھنے میں کچھ ایسا مزہ ہے کہ اگر اس کے صلے میں جانوں کا نذرانہ عاجزی سے پیش کریں تو بھی یہ مفت کا سودا ہے اور ان کا لطفِ سخن تو دلوں پر ناخن چلاتا ہے کہ روحوں کی نقدی اس پر نچھاور کر ڈالو۔ اگرچہ حقیقت کے اس نشہ سنج کی مقدس ذات اس امر سے بالاتر ہے کہ ان کا ذکر شاعروں کے ذیل میں آئے، لیکن چونکہ ان کی زبان فکرِ شعر میں گُل فشانی کرتی ہے، اس لیے 'گستاخ رقم' قلم اس وادی کی طرف سر اٹھائے چلا آیا۔ عالی شان امرا ان کی خدمت میں حاضری کی خاطر کئی تدبیریں سوچتے ہیں، لیکن ان کی صحبت پھر بھی میسر نہیں آتی۔ جمعرات کے روز مسجد جہاں نما میں[142] حضور کی سعادت کے اکثر طالبین اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ ان کی مبارک اقامت گاہ پرانی دہلی میں ہے لیکن چونکہ رنگین طبیعت سیر و تفریح کی طرف مائل ہے اس لیے جگہ کی تبدیلی ہمیشہ منظورِ نظر رہتی ہے۔ شاذ و نادر ہی کسی کو (میرزا کی) عظیم صحبت میسر آتی ہے۔ چونکہ مخلص ارادت مندوں کے لیے میرزا کے دل میں کچھ جگہ ہے، اس لیے، بمقتضائے نوازش، معنیِ بے گانہ کی مانند اچانک ذرا سی دیر کے

لیے ورود فرما کر انتظار کرنے والوں کی حقیر جھونپڑی کو نورانی فرما دیتے ہیں۔ اگر چہ ان کی عام شفقت ہر وضیع و شریف کے لیے یکساں ہے، تاہم اس ارادت مند پر بمقتضائے عنایت، خاص توجہ فرماتے ہیں۔ فقیر (یعنی مصنف) اکثر ان کے فیوضات حاصل کرتا ہے۔ غریب خانہ بھی ان کی منور تشریف آوری پر تجلیات کا بیت الشرف بنا ہے۔

معنی یاب خان

بادشاہ کے منتخب لوگوں میں سے ہے۔ اس کی رنگینیِ طبع کچھ اس قسم کی ہے کہ اگر بہار اس کی دریوزہ گری کرے تو گلشنِ امکان (دنیا) کو اس سے بھی زیادہ رنگین بنا سکتی ہے اور اس کی شوخیِ سخن اس درجے کی کہ اگر نکہتِ گُل ظرافت کی نکتہ آموز (باریکیاں سیکھنے والی) ہو جائے تو پہلے سے کہیں زیادہ مشام آرا بن سکتی ہے۔ غزالِ معنی کی تسخیر میں یدِ بیضا کا حامل اور لطفِ سخن کی ادا میں فکرِ رسا ہے۔ غزل ٹھیک ٹھاک انداز میں کہتا ہے اور ایسی عجیب ادائیں کام میں لاتا ہے کہ سامع وجد میں آ جاتا ہے۔ ماہ صفر کی تیسری تاریخ کو، کہ اس روز میرزا بیدل مرحوم کا عرس ہوتا ہے، دہلی کے تمام شعرا ان (بیدل) کے مزار پر جمع ہوتے اور میرزا کا دیوان درمیان میں رکھ کر شعر خوانی کا آغاز اس سے کرتے ہیں، اور اس کے بعد باری باری اپنے اشعار کی بیاضیں سامنے رکھ اور پڑھ کر حاضرینِ محفل سے تحسین کے طالب ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے جو شاعر غزل خوانی کرتا ہے۔ وہ یہی عزیز (معنی یاب خان) ہوتا ہے۔ حقیقت میں اس کی پذیرائی اربابِ[۴۳] معنی کے لیے مستحسن ہے۔ اس کے اشعار شروع سے آخر تک دلوں پر ناخن چلانے والے اور نکتہ چینوں کے خوف سے مبرا ہیں۔ اس کا ایک مطلع یادگار کے طور پر اس تذکرے میں ثبت کیا جاتا ہے۔

بگلشن چشمِ شہلایت چومی آشام می گردد
دکانِ حُسنِ خوبان تختہ چون بادام می گردد

(جب تیری چشمِ شہلا گلشن میں مے نوش ہو جاتی ہے تو حُسنِ خوباں کی دکان بادام کی صورت تختہ ہو جاتی یعنی بالکل بند ہو جاتی ہے)

حزین

بہشت نشان سرزمینِ ہند کا مہمان ہے۔ اپنی علوِ طبیعت اور پاکیزگی فطرت کی بنا پر زمانے کے

سخنوروں میں ممتاز ہے۔اس کی اصل ولایتِ ایران سے ہے۔ عالم سیاحت میں آزاد منشی اور آوارگی پسندی کے سبب اربابِ فقر کا لباس پہنے دہلی کی طرف نکل آیا۔اس کی تشریف آوری ہر جگہ لائقِ احترام ہے اور اس کے قدومِ میمنت لزوم کی حامل (برکت کی حامل آمد) کو ہر محفل میں غنیمت سمجھا جاتا ہے۔ استقامت اور گوشہ نشینی کے جادہ پر گامزن اور کمال بے نیازی سے توکّل کے مہمان خانے میں مقیم ہے۔اہلِ ثروت اس کی ضروریات پوری کر کے حصولِ سعادت کا سامان کرتے ہیں، جبکہ اربابِ مال و دولت اس کے معاملے میں اپنے حسنِ خدمت کی بدولت ذخیرۂ نیت اپنے پلّے باندھتے ہیں۔اس کا طرزِ زندگی بڑا ہی پاکیزہ اور رنگین اور اس کا کاشانہ، جوارباب خلوص کے لیے بیت الشرف ہے، بہت ہی خوبصورت اور کیف آور ہے۔ سہ پہر کے وقت جب اس مکان کے صحن میں صفائی کی خاطر جھاڑو دی جاتی اور پانی چھڑکا جاتا ہے تو وہ پیش گاہِ آئینہ (شیشے کی انگنائی) کی مانند نظروں کے لیے جلوہ پیرا ہو جاتا ہے اور چوکیوں پر قالین وغیرہ بچھا دیئے جاتے ہیں۔خاص نکتہ سنج اور موزوں طبع حضرات جو اس صحبت کے اٹوٹ اجزا ہیں، اس کی خدمتِ مبارک میں حاضر ہو کر بلبل کی مانند غزل خوانی کے زمزمے سے تر زبان ہوتے اور اس کی صحبت کی بہار سے گلہائے استفادہ جھولیاں بھر بھر کر لے جاتے ہیں۔اس کی طبع رنگین[۴۴] شوخی و رسائی میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہے اور اس کی حرکاتِ لطیف کمال رعنائی کی حامل ہیں۔اس کی شاعرانہ خوش ادائی اربابِ کمال کے لیے سرمشق اور اس کا سخن وجد و حال کی محفل کا ہنگامہ فروز ہے۔اس کی چمن بہار افکار کے نتائج میں سے چند ایک پھول اربابِ انتظار کی ضیافتِ ساعت کی خاطر کتابِ شوق پر بکھیرے جاتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔رباعی ؎

شعلۂ شمع مسلسل زدل آید بیرون
آہِ دل سوختگان متصل آید بیرون
این گہر نیست کہ نشمردہ بخاک افشانم
اشکِ گل رنگ بصد خونِ دل آید بیرون

(شمع کا شعلہ دل سے مسلسل باہر آ رہا ہے۔دل جلوں کی آہ متواتر باہر آ رہی ہے، یہ کوئی موتی نہیں ہیں کہ میں انہیں گِنے بغیر خاک پر بکھیر دوں، یہ تو گل رنگ آنسو ہیں جو دل کے بری طرح خون ہو جانے سے باہر آتے ہیں)

سراج الدین خان آرزو

اوراقِ گُل ان کی شاعرانہ خوشبو کی حامل تحریر کے منت پذیر ہیں اور ان کی نوائے شعر سے بہار کی بلبل چاشنی گیر ہے۔ ان کی گفتگو کی رنگینی سامع کو نرگس دان بنا دیتی اور ان کی بہارِ روزمرہ (اہلِ زبان کی بول چال) محفل کی فضا کو چمنستان میں بدل دیتی ہے۔ ان کے اشعار کا مسودہ کاغذِ زر سے بڑھ کر قیمتی ہے اور ان کے خیال کی نزاکتیں رگِ اندیشہ (فکر) سے خون ٹپکاتی ہیں۔ ان کی بیاض عشاق کے بازو کے لیے تعویذ اور ان کی کتاب اربابِ وفاق کے واسطے حمائل ہے۔ وہ شعرا کی انجمن کی رونق اور نکتہ سنجوں کی محفل کے چشم و چراغ ہیں۔ دہلی کے تمام سخنوران کی صحبت کے شیفتہ اور دارالخلافے کے سبھی شرفا ان کی قربت کے آرزومند ہیں۔ چونکہ ان کے کمالات میں مساومت (دوسروں سے بڑھ کر قیمت لگانا) کا انداز پوشیدہ ہے اس لیے اربابِ اقتدار میں ان کی صحبت کی بڑی قدر ہے۔ تمام محفلوں میں وہ ہلال کی مانند انگشت نما ہیں (یعنی لوگ ان کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں)۔ جس بزم میں بھی وہ تشریف لے جاتے ہیں، وہاں تہنیت کی آوازیں بلند ہونے لگتی ہیں اور جس محفل میں بھی وہ جلوہ افروز ہوئے وہاں مرحبا کی صدائیں ہوا میں پھیل گئیں۔ ان کی صحبت کا حصول مشتاقانِ دید کے لیے ایک اتفاق ہے۔ میرزا بیدل مرحوم کے عرس کے دن[۴۵] ان کا شاگرد ہونے کی نسبت سے، بزم آرا ہوتے اور ایک دنیا کو اپنے افکار کے صافی خانہ کی زلّہ برداری سے ممنون فرماتے ہیں۔ یادگار کے اس گلدستے کی آرائش کی خاطر ان کا ایک مطلع جلوۂ تحریر پاتا ہے۔

زبس بردند باخود درلحد ہم رنج مخموری ۔۔۔ سزد لوحِ مزارِ مے کشان از شیم انگوری

(مے کش قبر میں بھی مخموری کا اس قدر دکھ لے کر گئے ہیں کہ اگر ان کی لوحِ مزار شیم انگوری سے تیار کی جائے تو عین مناسب ہوگا۔)

میر محمد افضل ثابت

اس کے کلام کا نشہ اہلِ وجد و حال کے دماغ کے لیے وجہِ آرائش اور اس کے فکر کا نتیجہ (شاعری) اہلِ کمال کے لیے مشق کا نمونہ ہے۔ اس کے چمن صورت افکار نسیمِ بہار کی مانند دیوانوں کے جنون میں اضافہ کرنے والے اور اس کے خیال کے پھول جنون فطرت لوگوں کے ہنگامے (دیوانگی) کو بڑھانے والے ہیں۔ وہ شاعری کی باریکیوں کی انواع و اقسام سے پوری طرح آگاہ اور متانتِ

خیال کی تمہید میں اپنے ہم عصروں سے مستثنٰی ہے۔ تمام نکتہ سنج اس کی مہارت واستادی کے اعتراف میں رطب اللسان اور اس کے حامل معنویت کمال کی بہار میں گُل افشاں ہیں۔ اپنی طبعی بے نیازی اور فطری نجابت کی بنا پر اہلِ دنیا کی طرف مائل نہیں اور نشۂ فقر میسر آنے کے باعث اہلِ دولت کے یہاں آمدورفت سے بالکل بے نیاز ہے۔ وہ توکل کا مسند نشین ہے اور عدمِ احتیاج (بے نیازی) کی چوٹی پر شان وشکوہ کا سامان سجائے ہوئے ہے۔ اس کی ہمت نے پائے استقامت درویشی کے دامن میں سمیٹ لیا اور اس کے مظہر استغنا (جس سے بے نیازی جھلکتی ہو) دل نے خود کو ابتذال کی رسوم سے ہٹا لیا ہے۔ وہ فکرِ شعر اور کتبِ صوفیہ کی تالیف کے علاوہ کسی دوسرے کام کی طرف متوجہ نہیں۔ علم تصوّف سے متعلق اس نے تمام کتابوں کا انتخاب ایک مفید کتاب کی صورت میں تیار کیا ہے۔ چونکہ اس کی عمرِ شریف نے اس کتاب کی تکمیل میں وفا نہیں کی اس لیے اس کے بعض شاگرد اس کے مکمل کرنے میں[۴۶] مصروف ہیں۔ اربابِ کمال اس کی خدمت میں حاضر ہو کر ہمیشہ اکتسابِ فیض کرتے اور اس بات کو اپنی خوش بختی کا وسیلہ گردانتے رہے ہیں۔ ردیف وار دیوان مرتب کر کے اس نے اہلِ زمانہ پر احسان کیا ہے۔ اس کے دیوان کا مطلع بیاض کے چہرے کو منور کرنے والا اور اس کے تازگی کے حامل کلام کی نسیم اس گلشن کی خوشبو میں اضافہ کرنے والی ہے۔ رباعی۔

گشد چو صبحِ وصالِ تو شمعِ جانِ مرا
بہ بزمشھدِ پروانہ استخوانِ مرا
نگین زصفحہ چو برخاست نامِ چہرہ کشود
جدا شدن زتو پیدا کند نشانِ مرا

(تیرے وصال کی صبح جب میری شمعِ جان کو بجھا دے تو، تو میری ہڈی کو پروانے کے مقتل میں لے جا، نگین جب صفحے سے اٹھا تو اس نے چہرے کا نام واضح کر دیا، تجھ سے جدا ہونا میرے نشان کو ظاہر کرتا ہے۔)

ابراھیم علی خاں راقم

اس کے ہونٹوں سے خرد کے کان پھول سمیٹتے ہیں۔ اس کا کلام نامِ خدا رنگین ہے۔ اس کا سلسلۂ

نسب عالمگیری دور کے امیر حاجی شفیع خان تک پہنچتا ہے۔ اہلِ سخن سے خراج (تحسین) وصول کرتا ہے۔ اس کی فکر ایک عالمِ بہار کی چمن آرا اور اس کی شاعری اپنی رنگینی کے سبب گوہر نچھاور کرنے والی ہے۔ اس کی بدیعہ گوئی کو شعرا کے غور و فکر پر برتری حاصل اور اس کی بذلہ سنجی اپنے ہم عصروں سے گوے سبقت لے جانے والی ہے۔ تھوڑی پونجی کے باوجود اس کے گھر کا اسبابِ معاش اہلِ استعداد کے ہجوم سے رشک گلشن ہے۔ اس کی زبان پر کبھی زمانے کا شکوہ نہیں آیا، جس (شکوے) نے دلوں کو خون کر رکھا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ منعمِ حقیقی (خدا تعالیٰ) کے شکر میں رطب اللسان رہتا ہے۔ دوستوں کے ساتھ وہ ہنگامۂ اختلاط (میل ملاپ) میں سرخوش و مست اور ربط و محبت کی کتاب کا شیرازہ بند ہے۔ اس کی بہارِ طبع کا نمونہ اہلِ اشتیاق کو دعوتِ نظارہ دیتا اور یادگار کے طور پر بزمِ بے کسی کو اس رنگین خیال (شاعر) کے خیال سے آراستہ کرتا ہے۔

بے کسی گشت کسے می خواہم نفسے ہم نفسے می خواہم

نالۂ دل چہ قدر ہرزہ دراست آہ فریاد رسے می خواہم

(بے کسی سے دوچار ہوں کسی کا ساتھ چاہتا ہوں۔ ایک لمحے کے لیے کسی ہم نفس کا آرزومند ہوں۔ نالۂ دل کس قدر بے ہودہ گو ہے، یعنی اس کا کوئی اثر نہیں۔ آہ! میں کسی فریادرس کا طالب ہوں)۔

میرشمس الدین مفتون

اس کی شاعری کی خوشبو سادگی کے باوجود بزمِ یقین کے دماغ کو آراستہ کرنے (سکون دینے) والی اور اس کی گفتگو کی بے تکلفی اربابِ ثروت و جاہ کا سر توڑنے والی ہے۔ زمانے کے مطابق جو کچھ اسے میسر ہے اسی پر قناعت کیے ہوئے اور ضرورت کے مطابق اہلِ زمانہ سے میل ملاپ رکھے ہوئے ہے۔ اس کی مشقِ سخن قدما (پرانے اساتذہ) کے انداز پر اور اس کا ربط کلام طرزِ قدیم سے آشنا ہے۔ قلمِ انتخاب اس کا ایک شعر جو یادگار کی دستاویز ہے، یہاں تحریر کرتا ہے۔

درجہان کار بتعجیل نگیرد صورت

بہ چہل روز سرشتند گِلِ آدم را

(دنیا میں کوئی بھی کام عجلت اور جلدی میں انجام پذیر نہیں ہوتا۔ حضرتِ آدم کی مٹی چالیس روز

تک گوندھی گئی تھی)۔

میرزا عبدالخالق وارستہ

مناسب منصب پر فائز ہونے اور وافر آمدنی کے باوجود اس کے پُر بہار مزاج سے درویشانہ آزادمنشی کا احساس ہوتا ہے۔ اس نے بڑے ٹھاٹھ کا اور آراستہ گھر (محل) بنوایا ہے۔ جگہ کے رُتبے (غالباً تھوڑی جگہ مراد ہے) کے باوصف تمام مراتب کا اس نے خیال ولحاظ رکھا ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل اس رباعی سے، جو اس کے رنگین قلم سے ٹپکتی ہے، مترشح ہے۔

رباعی

این خانہ کہ چون خلد بہار آئین است
مانندِ مکانِ دیدہ، نور آگین است
فوارہ و حوض و نہرِ گُل درنظر است
این تازہ رباعی چہ قدر رنگین است

(یہ گھر جو بہشت کی طرح بہار کا انداز لیے ہوئے ہے، بینائی کے مکان یعنی آنکھ کی مانند نور سے پُر ہے۔ فوارہ، حوض اور نہرِ گل نظر کے سامنے ہے۔ یہ تازہ رباعی کس قدر رنگین ہے)

[۴۸] اس کاشانے کے وسط میں اس نے ایک بڑا آئینہ نصب کر کے اس کے اردگرد یہ رباعی قلم سے لکھی ہے۔

رباعی

این آئینۂ حلب نسب نور نژاد
چون مہر بردے صبح آغوش کشاد
جا کرد چو درچشمِ دلش صورتِ دوست
حیرت زدہ شد پُشت بدیوار استاد

(یہ آئینہ جس کا سلسلۂ نسب حلب (ایک شہر جہاں کے آئینے مشہور ہیں) تک پہنچتا اور جس کی اصل ونسل نور ہے، اس نے آفتاب کی مانند صبح کے چہرے پر آغوش کھولی۔ جب اس کے دل کی آنکھ میں دوست کی صورت آبسی تو وہ حیرت زدہ ہو کر دیوار کی طرف پُشت کر کے کھڑا ہو گیا)۔

رنگارنگ کے قالین، رنگین پردے اور شیشے کے ظروف جو طاقوں پر سلیقے سے چُنے گئے ہیں، اہلِ نظر کے لیے تماشا خانہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہمیشہ رنگین خیال شعرا، معنی کے پری زادوں کی صورت اس شیشہ خانے میں وارد ہو کر پُر لطف باتوں سے دلوں کا زنگ دور کرتے اور رسمی تواضع سے کہ قہوہ، حقہ، معجون اور عطریات کی صورت میں ہوتی ہے، شادکام ہوتے ہیں۔ یہ لوگ قدیم اساتذہ اور حال کے نازک خیال شعرا کے افکار کی حامل بہت سی بیاضیں سامنے رکھ کر شعرخوانی میں مشغول ہو جاتے اور باہم زندگی بسر کرنے کی داد دیتے ہیں۔ وارستہ اس فقیر (مصنف) کے ساتھ عجب التفات وتوجہ اور طرفہ میل ملاپ کا مظاہرہ کرتا رہا۔ جب بھی کبھی میں اس کے یہاں جاتا وہ جھوم جھوم اٹھتا اور اچھے انداز میں صحبت ومحبت کا خیال رکھتا۔ پھر وہ اپنی اختراع کردہ (شعری) زمینیں اس فقیر کو سنا کران پر شعر کہنے کو کہتا۔ اس کی پُر بہار اختراعات (مراد شعر) میں سے ایک مطلع یادگار کے چمنستان میں رنگ افروز ہوتا ہے، جو یوں ہے ۔

رقیب آخر نماید برشما جور برما ہم
شما اے گل رخان بندید بر قتلش کمر باہم

(رقیب آخر تم لوگوں پر جور وستم کرتا ہے اور ہم پر بھی۔ تو اے گُل رخو! تم مل کر اس کے قتل پر کمر باندھ لو)

گرامی

کشمیر جنت نظیر کے شاعروں میں سے ہے۔ مولویت کے باوجود[۴۹] سخنوری کے دسترخوان کا چاشنی گیر (ذائقہ چکھنے والا، باورچی) ہے۔ اپنے اشعار کی بیاض ہر وقت بغل میں دبائے، سخن فہم حضرات کے سامنے بڑی شدّومد کے ساتھ اپنا کلام کشمیر کے اہلِ موسیقی کے انداز میں سناتا ہے۔ اپنے نظریے کے مطابق وہ اپنے دیوان کو منتخب جانتا ہے۔ تازہ گوئی کے دعوے میں اسے اس حد تک گھمنڈ ہے کہ مشاعرے کو بھی مناظرے کی سرحد تک پہنچا دیتا ہے۔ اس کی 'برکات' کے پیشِ نظر اکثر اربابِ سخن سکوت وخاموشی کے امن آباد کی فضا میں چہل قدمی کرتے ہیں۔ (یعنی اس کی باتوں کا جواب نہیں دیتے) اور انہیں اپنی حامل تکلف تحسین (جس میں خلوص کی جگہ بناوٹ ہے) کا علم ہے۔ ایک مطلع جو اس فقیر کو پسند آیا، بیاض میں نقل کر لیا گیا۔

درچمن تانہادۂ پارا رنگ بر رونماند گلہارا
(جب سے تو نے چمن میں پاؤں رکھے ہیں، پھولوں کے چہرے پر رنگ نہیں رہا)

میرزا ابوالحسن آگاہ

عظیم اللہ خان کے رفقا میں سے ہے۔ اپنی رنگین طبیعت کی بنا پر تمام شعرا سے میل جول رکھتا اور ان کا ہم زبان ہے۔ عرس (بیدل) کے موقع پر دیوان میرزا بیدل کی قرأت کرتا اور ہمیشہ فکر سخن میں مستغرق رہتا ہے۔ چونکہ رنگین اور دلچسپ جوان ہے اس لیے دل کے نزدیک ہے۔ اپنی طبیعی مناسبت کے سبب اس فرقے کے تمام لوگوں کے ساتھ خاص جوش و جذبے کا مظاہرہ کرتا اور میل ملاپ اور روابط بڑھاتا ہے۔ خوش طبعی سے عاری نہیں اور نہ پیرائیہ رنگین سے محروم ہے۔ اس کے بعض اشعار خاص ادا کے حامل ہیں۔ ایک مطلع کہ کانوں کو بھایا تھا، مسوّدے (بیاض) کے صفحے پر چہرہ آرا ہوتا ہے۔

غم و دردِ تو از آن روز کہ مہمانِ من است
دل نمک سود کباب است کہ بر خوانِ من است
(جس روز سے تیرا درد و غم میرا مہمان ہوا ہے، دل نمک چھڑکے ہوئے کباب کی صورت میرے دسترخوان پر ہے)

حلیما[50]

عربی النسل ہے۔ اس کے کلام کا انداز اسحاق اطعمہ کے کلام سے ملتا ہے (اطعمہ کے کلام میں زیادہ تر کھانوں کا ذکر ہے) اس کا خیال نان اور فرنی کے دسترخوان سے پُر رونق اور اس کی طبع کا مطبخ (باورچی خانہ) شوربے اور کباب سے بھرا ہوا ہے۔ اس کے سخن کی چاشنی سے ندیدوں کو تسکین میسر آتی اور رنگارنگ کھانوں سے متعلق اس کی گفتگو کی حلاوت تہی دستوں کو نوالہ فراہم کرتی ہے۔ اس کی تلاش ہائے مضامین نمکین ہیں اور اس کے افکار شیرین۔ اس نے ہر سخنور کے خوانِ کلام سے زلہ ربائی (خوشہ چینی) کی اور وہ سخنوری کی نعمتوں کے دسترخوان سے بہرہ ور ہے۔ متقدمین اور متاخرین شعرا کے کوئی پچاس ہزار اشعار اسے یاد ہیں۔ ہر محفل میں وہ اپنے گونج دار طنطنے سے سامع کو بہرا کر دیتا ہے۔ اس کے افکار کا ایک مطلع اربابِ انتظار کو نمک چکھانے کی خاطر پیش کیا جاتا ہے۔

چون مگس برخوانِ ہرکس می رود
بے تکلف سخت مبرم پیشہ است
(مکھی کی طرح وہ ہر کسی کے دستر خوان پر جا بیٹھتا ہے، بلاتکلف وہ نہایت ڈھیٹ اور بے شرم قسم کا آدمی ہے۔)

مرثیہ خوانوں کا ذکر

جاوید خان کے دیوان لطف علی خان کا بیٹا

اس کی جسمانی ترکیب اور ہیئت کی ضخامت (موٹاپے) سے اس کے معنوی کمال کا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ دیکھنے میں وہ بڑا ہی بدوضع اور بے ڈول ہے لیکن مرثیہ گوئی اور منقبت خوانی میں اس کی شان و شوکت ہی اور ہے، جس کی بنا پر اسے اپنے وقت کا محتشم (صاحبِ شان وشکوہ) اور ایران کا مشہور مرثیہ گو شاعر محتشم کاشانی اور مولانا حسن کاشی کہنا چاہیے۔ ریختہ (اردو شاعری) میں منقبت بڑے طمطراق اور زبردست ساز و سامان کے ساتھ پڑھتا اور مرثیے کی بنیاد عجیب سوز و گداز میں رکھتا ہے۔ وہ رنج والم کی کان، اندوہ کی معدن، مصیبت کا مخزن اور غم کا خزانہ ہے۔ جاوید خان کے عاشور خانے کا سارا انتظام و اہتمام اسی کے ہاتھ میں ہے[۵۱] زائرین اور عزاداروں کا خاص خیال رکھتا ہے۔ اس کی حرکات اس کے حسنِ سیرت کا پتہ دیتی ہیں اگرچہ وہ حسنِ صورت سے عاری ہے۔

مسکین و حزین اور غمگین

تینوں بھائی ہیں اور اردو مرثیہ گوئی میں انہیں پوری پوری مہارت ہے۔ پورے شہر میں ان کے کلام کو شہرت حاصل ہے۔ حقیقت میں تینوں بہت اچھا مرثیہ کہتے ہیں۔ وہ حسرت بھرے مضامین الم آور الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔ مرثیہ خوانوں کی خدمت میں عجب آمد و رفت ہے وہ ان کے اشعار کا مسودہ جستجو سے حاصل کرتے اور اس طرح اپنے ہم عصروں میں سرِافتخار بلند کر کے چلتے ہیں۔ ان عزیزوں کی فکر میں عجیب انداز اور تلاش ہائے غریب نظر آتی ہیں۔ وہ اپنے کلام میں عزا کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ ان کی طیبین اور طاہرین (پاک لوگ، مراد امام) کے ساتھ خالص محبت سب پر

واضح ہے۔ بعض مقررہ جگہوں سے ان کے لیے بہت بڑا صلہ مقرر ہے جس سے ان کا سامانِ روزی ہو جاتا ہے۔ سوائے منقبت کے اور کوئی فکر ان کے دل میں نہیں سماتی۔ ان کے مرثیوں کی سماعت سے عزادار ایسے الم پذیر ہوتے ہیں کہ جس کی صورت نہ تو روضۃ الشہدا سے ممکن ہے اور نہ وقائع مقبل سے متصوّر، مراتبِ الم کے قدر دان اور خوانِ غم کے لقمہ گیر اس میں امتیاز کر لیتے ہیں۔

ماندا نیم نسیم و نشنا سیم صبا

ہر کہ آرد خبر دوست دل از ما ببرد

(ہم نہ تو نسیم کو جانتے ہیں اور نہ صبا کو پہچانتے ہیں۔ جو کوئی بھی ہمیں دوست کی خبر لا دے وہ ہمارا دل لے جائے)

میر عبداللہ

جناب حضرت ابا عبداللہ الحسین علیہ السلام کے عزاداروں میں سے ہے۔ ندیمؔ اور حزیںؔ کے مرثیے ایسے پُرسوز سُروں میں پڑھتا ہے کہ[۵۲] سامعین کے دلوں سے بے اختیار شور بلند ہو جاتا ہے اور ماتم و نوحے کی کثرت سے آسمان کے کان بہرے ہو جاتے ہیں۔ اس کی رقت سے پُر شعر خوانی کو آہ و شیون کی تجدید میں پورا پورا دخل ہے۔ اس کی روح کو پھڑکا دینے والی آواز لوگوں کو الم زدہ کرنے میں زبردست اثر کی حامل ہے۔ ابھی اس کا مصرع بھی پورا نہیں ہو پاتا کہ لوگوں کی گریہ و زاری کا فقرۂ مستزاد موزوں ہو جاتا ہے (یعنی لوگ رونا شروع کر دیتے ہیں) اور ابھی اس کا پورا شعر بھی مکمل نہیں ہو پاتا کہ نوحے کا ترجیع بند موزوں ہونے لگتا ہے۔ تکرار کے باوجود ایسے کا ویسا 'تازہ مضمون' (جس کے مضامین نئے نئے ہوں) ہے۔ موسیقی کے استاد اس بات پر متفق اللفظ ہیں کہ اس خوبی کے ساتھ مرثیہ خوانی نے عالمِ ایجاد (دنیا) میں قدم ہی نہیں رکھا، اور اس مواد کے ساتھ آواز و نغمہ نے اور اس سامان کے ساتھ لے اور لحن نے کارخانۂ تکوین (دنیا) سے سر ہی باہر نہیں نکالا۔ ماہِ محرم میں اس کی آمد ہر جگہ واجبِ احترام سمجھی جاتی ہے۔ بڑے بڑے لوگوں کے عزاخانوں میں باری باری جاتا اور وہاں عزاداری کے مراسم بجالاتا ہے۔ لوگ مقررہ مقامات پر (عزاخانوں میں) ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ وہاں بے حد ہجوم ہوتا ہے اور اس طرح وہ اس کی فغاں (مراد مرثیہ) سن کر اپنے لیے اخروی ثواب اور اچھی

جزاؤں کا ذخیرہ سمیٹتے ہیں۔ اعوان اور انصار کی کثرت ایک انبوہ کی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ خوش شکل اور صاحبِ جمال جوانوں کی سنگت کی شان وشوکت دیدنی ہوتی ہے۔ ماہِ عاشورہ کے علاوہ بھی اس کے گھر میں اِمردوں کی آمد ورفت رہتی ہے، جن میں سے بیشتر مرثیہ خوانی کے مراتب کی تحصیل وتحقیق کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں کلاونت (ڈوم، مراثی) اور قوال بھی آتے جاتے اور ٹھہرتے ہیں۔ اسے اپنے کمال پر پورا یقین ہے، اور وہ اکثر اپنے منہ میاں مٹھو بنا رہتا ہے۔ اسی وجہ سے کچھ لوگ اسے مطعون کرتے رہتے ہیں، تاہم اپنے کام میں وہ بے نظیر اور استاد ہے۔

شیخ سلطان

اگرچہ اس کی اصل پورب (مشرق) سے ہے لیکن تلفظ کی ادائیگی میں وہ برصغیر کے فصحا کی مانند ہے۔ مرثیہ وہ بڑی آب وتاب سے پڑھتا ہے[۵۴] اس کی صدا سخت پتھر کو بھی پگھلا دیتی اور اس کی لَے قیامت برپا کر دینے والی ہے۔ اگرچہ وہ موسیقی کے فنی پہلوؤں سے آشنا نہیں ہے تاہم اس کی سادگی میں بھی پُرکاری ہے اور مبتذل انداز کے باوجود وہ دلوں کو رُلا دیتا ہے۔ اس کی آواز اور لوگوں کی گریہ وزاری نے باہم عہد باندھ رکھا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گی۔ جس بھی عاشورخانے میں داخل ہوتا ہے لوگوں کو غم زدہ کر دیتا ہے اور اس طرح ماتم کی صورت بن جاتی ہے۔ حق تعالیٰ اسے جزائے خیر دے۔

میر ابوتراب

اس کا مرثیہ خوانی کا انداز درد سے پُر اور اس کا طرزِ ادا رقت انگیز ہے۔ چونکہ اسے فنِ موسیقی میں مہارت حاصل ہے اس لیے بڑے ہی مزے سے مرثیہ پڑھتا اور عزاداروں کو بے قرار کر دیتا ہے۔ اس کا ورود ہر جگہ بابرکت اور واجبِ تعظیم اور اس کی آمد لائقِ تکریم ہے۔

میرزا ابراھیم

اس کی آواز کا حُزن روح کو پگھلا دیتا ہے اور اس کے پُر درد نالے سامعین کا پِتا پانی کر دیتے ہیں۔

اس کے مرثیہ خوانی کے انداز سے رِقت کا مواد اور درد کا سامان جوش میں آ جاتا ہے، جبکہ طبایع فرطِ اضطراب سے لرزاں اور بے خود ہو جاتی ہیں۔ اس کا وقار عزاخانوں میں دیکھنے کے لائق اور اس کا اعتبار مصیبت کے کاشانوں (عزاخانوں) میں نشانہ ہے (مراد مثالی ہے)۔

میر درویش حسین

جناب خامس آلِ عبا کے عزاداروں میں سے اور ماتم کے مراسم ادا کرنے میں بے مثال ہے۔ اس کے منتخب برجستہ سُروں اور طرزوں کو سب نے پورے طور پر تسلیم کیا ہے اور اس سلسلے میں اعتراض کو کوئی دخل نہیں۔ میر عبداللہ اپنے تمام تر کمال اور مرتبے کے باوجود اپنی زبان اس کی تعریف میں گُل فشاں کرتا اور اسے اپنے بعد شمار کرتا ہے۔ آہنگ کی اٹھان میں وہ میر مذکور (عبداللہ) کا ہم پلّہ ہے اور صوت و صدا کے مقام میں دونوں باہم ۵۴؎ دست و گریبان ہیں۔ اس کا مرثیہ سُن کر لوگوں پر بہت رِقت طاری ہو جاتی ہے جس کے سبب حد سے زیادہ شور و شغب بلند ہوتا ہے۔ وہ جاوید خان کے ملازمین میں سے ہے اور اس پر اُس صاحبِ شان و شوکت کی عنایات رہتی ہیں۔

جانی حجام

اس کے درد بھرے مرثیے کی آواز دلوں پر نشتر چلاتی اور اس کی ماتم سے پُرنوائے حزیں سامعین کی رگِ قیفال (ایک رگ کا نام) کھولتی ہے (یعنی فصد لیتی ہے) اس کا اندازِ مرثیہ خوانی قلب پر ناخن چلاتا ہے، جب کہ اس کا اسلوبِ نغمہ دلوں کی خون ریزی کرتا ہے۔ اس کی غمناک صدا کے اثر کی پُرزوریاں عزاداروں (ماتم کرنے والوں) کے سینے پر الف کھینچتی ہیں (شیعہ فرقے کی ایک رسم) جب کہ اس کی اندوہگیں صدا کی سخت گیری شیون پیشہ لوگوں (عزاداروں) کے حوصلے کو پچھنے لگاتی ہے۔ جس کسی نے بھی ایک مرتبہ اس کا مرثیہ سن لیا پھر وہ ساری عمر ارادے کا محتاج نہیں رہتا (یعنی خود بخود اس طرف کھنچا چلا آتا ہے) اور نہ وہ خون کے جوش سے واقف رہتا ہے۔ سابق میں وہ کسی امیر کا معشوق تھا۔ عجیب حسن و جمال کا مالک اور طرفہ جاہ و جلال کا حامل تھا۔ اس نے لاکھ روپے کا سرمایہ اکٹھا کر لیا تھا۔ چونکہ پینے پلانے کا عادی ہے اس لیے سب کچھ اڑا بیٹھا اور اب آسمان انتقام پر اترا ہوا ہے۔ تاہم اس خاطر کہ وہ خوش صحبت ہے اور رنگینی کا حامل ہے، اُمرا زادے اس کا

دھیان رکھتے اور اسے عیش ونوش اور رقص وسرود کی محفلوں میں بلاتے ہیں۔ وہ خیآل اور جنگلہ (راگ کی قسمیں) خوب گاتا اور خوشی کی زندگی بسر کرتا ہے۔

صاحبِ طبع مستقیم محمدنعیم

اسے رِقت بھرے الفاظ اور سینہ چاک کرنے والے پُر ازغم استعارات موزوں کرنے میں عجیب مہارت حاصل ہے۔ نیز مرثیوں میں عجیب وغریب گرہ لگاتا ہے، خاص طور پر وحشی (ایک شاعر) کی مسدس ۔

دوستان شرحِ پریشانیِ من گوش کنید
قصۂ بے سر و سامانی من گوش کنید
(دوستو! میری پریشانی کا حال غور سے سنو، میری بے سروسامانی کا قصہ غور سے سنو)

میں[۵۵] گرہ لگانے میں تو اسے ید بیضا حاصل ہے۔ اس کے مرثیے کے ہر ہر لفظ سے درد برستا اور اس کا ہر کلمہ آنکھوں سے خون ٹپکاتا ہے۔ ریختہ (اردو شاعری) میں ایسے ایسے مضامین لاتا ہے کہ میدانِ فارسی کے سوار زمین پر آ رہتے ہیں۔ چونکہ اس کے اشعار درد و اندوہ کے حامل ہوتے ہیں اس لیے انہیں سنتے ہی طبیعتوں پر غم والم طاری ہو جاتا ہے۔ اگر وہ (اشعار) کسی درست لَے میں بھی نہ پڑھے جائیں تو بھی رِقت طاری کر دیتے ہیں۔ اس کے کلام میں عجیب تاثیر اور اس کے سخن میں طرفہ تصرف ہے۔

اربابِ طرب کا ذکر

نعمت خاں بین نواز۔ ہندوستان میں اس کا وجود بہت بڑی نعمتوں میں سے ہے۔ نغمات کی اختراع میں اور ان کی شاخیں ایجاد کرنے میں یدطولیٰ رکھتا ہے اور پہلے زمانے کے نائکوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ خیال ہائے رنگیں کا موجد ہے اور کتنی ہی زبانوں میں اس کی تصنیفیں ہیں۔ اس وقت دہلی کے تمام مغنیوں کا سرکردہ ہے اور ذاتی تمنا کے تقاضے کے طور پر بادشاہ کے سوا کسی سے کچھ نہیں لیتا۔ محمد معزالدین کے عہد میں اس کا کام خوب چمکا ہوا تھا۔ بزرگوں کے عرس پر بھی حاضری دیتا ہے اور خود بھی گیارہویں مناتا ہے۔ شہر کے بڑے بڑے لوگ ہر ماہ کی گیارہویں کو اس کے گھر جمع

ہوتے ہیں اور اس کثرت سے لوگ آتے ہیں کہ جگہ نہیں ملتی۔ چنانچہ صبح سے ہی لوگ پہلے پہنچنے کی کرتے ہیں۔ یہ صحبت رات ختم ہونے تک چلتی ہے جس کا اس کے پُر بہار اگوں پر خاتمہ ہوتا ہے۔ بین بجانے میں اس قدر ماہر ہے کہ شاید اس عرصۂ وجود میں اس سے بہتر کوئی پیدا نہیں ہوا۔

مطرب ایں بزم از بس راہ دلہا می زند
دست بر طنبور و ناخن بر دل ما می زند

کیا کہنے اس بین کے کہ اِدھر اس کے کندھے پر بیٹھی اور اُدھر تار سے نکلتی صدا کی طرح ہوش نے دماغ سے پرواز کی۔ اس کی بین کے کدو باریک بینوں کی نظر میں شراب کے شیشوں کی طرح مستی خیز ہیں۔ اس کے تار رگ کردجاں ستاں کی طرح شور انگیز۔ اس کے ناخن کا مضراب جب ساز سے ملتا ہے تار کی صداؤں کی طرح دلوں سے نالے اٹھنے لگتے ہیں اور جب اس کے گلے سے صدا کا شعلہ اٹھتا ہے قالب کدو کی طرح خالی ہونے لگتے ہیں۔ تحسین کا شور فضا میں بل کھانے لگتا ہے اور ایک اور نغمہ وجود میں آجاتا ہے۔ آفرین کی آواز آسمان تک جا پہنچتی ہے اور ناہید کی محفل میں غلغلہ مچ جاتا ہے۔ مجمع امکاں میں خوب پینے والوں کو اس سے بہتر کوئی کدو نہیں لگتا۔ اور نغمے کے مشتاقوں کے لیے کوئی آہنگ بھی نعمت خاں کے آہنگ سے بڑھ کر گوش آشنا نہیں ہوا۔

عالمِ آبست می گویم باآواز بلند
آشنائی بادہ را باید کدو برداشتن

اس کے بھائی کو آلات کے ترتیب دینے میں کمال حاصل ہے۔ چار چار گھڑی کتنے ہی رنگوں میں اور مختلف نغموں میں بہت سے آہنگ چھیڑتا ہے اور بڑی مہارت کے ساتھ اصل آہنگ کی طرف پلٹ آنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی نقل اتارنے میں مغنّیوں کے ہوش سر سے اڑ جاتے ہیں۔ اس قسم کی صفت اور قدرت ہر کسی کا مقدر نہیں ہے۔ اس کی ادائیگی کیفیت میں ڈوبی ہوتی ہے۔ اس کا بھتیجا ستار بجانے میں کمال مہارت رکھتا ہے۔ اس نے نئی طرز ایجاد کی ہے۔ عمدہ سازوں سے جو تلاشیں ظہور میں آتی ہیں وہ ستار (سہ تار) پیدا کر لیتا ہے۔ زمانے کے نادرات میں سے ہے۔ کئی بار ملنے کا اتفاق ہوا۔ بڑی بڑی تفصیلی محفلیں میسر آئیں۔ اور وہ میری بہت خاطرداری کرتا تھا اور بے شمار جھمیلوں کے باوجود صبح تک ایک ہی وتیرے سے سرگرم ترنم رہا کرتا تھا۔ فرمائشیں قبول کر لیتا تھا اور کھلے دل سے گانے لگتا تھا۔

تاج خان

قوالوں میں سے ہے۔اس کی گائیکی اپنی رنگینی میں عالم بے خودی سے پیام لے کر آتی تھی اور اندر سے خالی بانس کی طرح خود بخود اس میں راہ پیدا ہو جاتی۔اس کا نغمہ بلبل کے آہنگ سے بھی زیادہ رنگین تھا۔اس کی آواز برگِ گُل سے بھی نازک تر۔سننے والا بے اختیار جھومنے لگتا اور شوق حد سے بڑھ بڑھ کر آرزو کرتا تھا کہ اس آہنگ کو بار بار چھیڑا جائے۔خامہ بہزاد کی طرح سونیرنگیاں اس کی بغل میں تھیں۔اس کی آواز اور الفاظ کتنی شاخوں میں بٹ بٹ جانے کے باوجود اسی مجمل فقرے پر پلٹ آتی۔طبیعت کو اس سے ایسا حظ حاصل ہو جاتا تھا کہ اس کے نغمے کے سوا کسی طرف جھکتی ہی نہیں تھی۔کھانے پینے کی جانب بھی اس کو دلچسپی نہیں تھی۔عمداً کئی بار میں نے اندازہ لگا کر دیکھا۔اس کے مذاق میں چونکہ فقر و درد کی چاشنی تھی اس لیے اکثر گاتے گاتے رونے لگتا۔غرض اس کی آواز تاثیر والی تھی اور اس کا اثر دلوں تک جا پہنچتا تھا۔ہر ماہ کی ساتویں کو اس کے گھر اجتماع ہوتا تھا۔فقرا و مشائخ میں سے اکثر جو سننے کے شائق تھے تشریف لایا کرتے۔ تمام اونچے پائے کے قوال بھی موجود ہوتے۔باری باری نغمہ آزمائی کرتے۔فقیر کے اعتقاد میں تمام حاضرین سے وہ بڑھ چڑھ کر تھا۔اس کے بیٹے جانی اور غلام رسول بھی اس روحانی شراب سے بہرہ مند ہیں اور باپ کے سپوت ہیں۔ایک دوسرے کے ساتھ ان کا اتحاد یہاں تک ہے کہ کوئی فرق محسوس ہی نہیں ہوتا۔ان کے ساتھ بھی چونکہ تعلق تھا اس لیے ان کی صحبتوں سے اکثر لطف اندوز ہوتا رہا۔

باقر طنبورچی

طنبور کی تار اس کی راگ جان ہے، کہ اِدھر حرکت میں آئی اُدھر دل تھرتھرانے لگے۔اس کا نغمہ ایک ایسا سوہان تھا کہ گراں جانوں کے دل سنتے ہی چھل جاتے۔اس کے ساز کی صدا کی حزنیت اکثر سننے والوں پر رقت طاری کر دیتی اور وہ خود بھی وجد میں آجاتا۔اس کے طنبور کا کاسہ مستوں کی نگاہ میں جامِ شراب سے زیادہ خوش نما اور اس کے ساز کی گردن گردن مینا سے رنگین تر نظر آتی۔اس کی برجستہ تلاشیں آفرین کی صدائیں سمیٹتی اور اس کی بے ساختہ سلجھی ہوئی اداؤں پر تحسین کے آوازے ہوا میں بکھر جاتے۔اس کے خرطنبور کو اگر خرِعیسیٰ پر ترجیح دیں تو بجا ہے اور اس کے نغمے کو

اگر لحنِ داؤدی تصور کریں تو جچتا ہے۔ بادشاہ کی سرکار میں اس کا مقام ہے اور اپنے امثال واقران میں وہ قابلِ احترام ہے۔

حسن خاں ربابی

اس فن میں اس کا قد چنگ کی طرح (کثرتِ مشق سے) جھک گیا ہے اور پختگیٔ مشق میں اس کی جیبِ عمر سے صبحِ پیری جھانک رہی ہے۔ ضعیفی کے باعث اس کا سر رباب کے تار کی طرح ہلتا رہتا ہے اور معقول روزی کے غم میں اس کا سینہ سدا چاک ہے۔ بے چارا تنگ دستی کے پنجے میں جکڑا ہوا ہے۔ شاید رب الارباب کبھی اس کی امداد کو پہنچے۔ رباب نوازی کے اس فن میں استعداد رکھنے والوں میں وہ مسلم الثبوت ہے اور بڑی مہارت رکھتا ہے۔ دہلی کے مشاہیر میں سے ہے۔

غلام محمد سارنگی نواز

بڑا اتر زبان ہے۔ اس کا ساز سمع سازی کرتا ہے۔ آہنگ گامزن دلخراش اور پتھر کو پگھلا دینے والا ہے۔ اس کا کمانچہ ہر کشش پر جانوں کی جانب لگاتار تیر چلاتا ہے اور اس کی مضراب متواتر دلوں میں ناخن زنی کرتی رہتی ہے۔ بڑا پختہ مشق ہے اور بڑی صفائی والا ہے۔ اس کے ساز کی آواز سننے والوں کو لذت اندوز کرتی ہے۔ اس فن کے سرکردہ اسے یکتا مانتے ہیں۔ اس کی عزت کرتے ہیں۔ مشائخ کے ساتھ اس کا زیادہ تعلق ہے۔ اپنے خیال میں اسے نشہ فقر بھی ہے۔ سب لوگوں کو اس کی صحبت بھاتی ہے اور ہر جگہ اس کی تعریف کی جاتی ہے۔

رحیم سین اور تان سین

یہ تان سین کی لڑی میں سے ہیں۔ ان کے فن کی پختگی ان کے نسب کی صحت پر گواہی دیتی ہے اور حقیقت میں سب مغنی ان کو مخدوم زادہ سمجھتے ہیں۔ اس کے گلے کی رسائی بزمِ ناہید میں ہلچل ڈال دیتی ہے۔ نغمات پر اس کو اتنی قدرت حاصل ہے کہ ہوا میں گرہ ڈالتی ہے۔ آواز گلے کے یوں کہے میں ہے کہ جس قدر بھی مدوشد سے کام لے زور نہیں ٹوٹتا۔ آہنگ اس ڈھب سے ساتھ دیتا ہے کہ آواز کو اٹھا لے جانے میں جہاں تک لے جائیں بے سرا نہیں ہوتا۔ کبت کہنے میں اعجوبۂ

روزگار ہے۔ دھرپد کے میدان میں مبارز سپہ سالار راس آمد آمدسن کرسیل بہاری کو تعلیم خرام دیتا ہے۔ اس آہنگ کو پلٹا نا آواز کے اصول کے مرکز کی جانب امواج دریا میں تلاطم پیدا کر دیتا ہے۔
ایک باران کے ساتھ اور حسین ڈھولک نواز کے ساتھ کہ نادر العصر تھا اور حسن خاں ربابی اور گھانسی رام پکھاوجی کہ اپنے وقت کے بے نظیر ہیں سب کے سب یکجا ہوئے۔ برکھا رُت تھی۔ ایسی محفل جمی کہ ان کے نغمات میں زور کا شور بھی سنائی نہ دیا۔ اور جس عمارت میں بیٹھے تھے یوں لگتا تھا کہ ان کی آواز چھت پھاڑ کر باہر جا رہی ہے۔ مدتوں اس صحبت کا مزہ دل میں جاگزیں رہا۔

یادایامی کہ عیش رایگانے داشتیم

قاسم علی

نعمت خاں کے شاگردوں میں سے ہیں اور ان سے ہی یہ نعمت حاصل کی اور خاصہ حصہ پایا۔ ان کے ماتھے ہی سلامت روی کے آثار چمکتے تھے اور نکہت قبول صورت کے شمائم سے پھوٹتی رہی۔ کبت پوری رنگینی کے ساتھ گاتے ہیں اور سننے والوں کو ممنون کرتے ہیں۔ ظلِ سبحانی کے حضور اپنے جیسوں میں امتیاز رکھتے ہیں اور اکثر امرا ان کی توقیر کرتے ہیں چونکہ عنفوانِ جوانی ہے اور نغمہ وصوت میں کمال کی مناسبت ہے اس لیے جمہور میں مقبول ہیں اور دلوں پر ان کے نغمے کا اثر گہرا ہوتا ہے۔ ایک دفعہ سننے کا اتفاق ہوا اور دوبارہ سننے کا اشتیاق بھی بہت ہے لیکن بے استعدادیاں حائل ہیں۔

معین الدین قوال

استاد زمانہ ہے اور قوالی کے فنون میں اپنے ہم پیشہ میں یگانہ۔ اس کے نغمے کشمیر کے پھولوں کی طرح لاتعداد ہیں اور آہنگ کے سیلاب کی لہریں زمانے کے تسلسل اور الٹ پھیر کی طرح (متعذر الانحصار) اس کا آہنگ خامۂ بہزاد کی طرح نغمے کی صفحہ ہوا پر تصویر کشی کر دیتا ہے اور برجستہ صدا کے غزال کو دام نفس میں لے آتا ہے۔ گانے کے پلٹے اس کے گلے سے وابستہ ہیں اور الاپ کی ادائیگی اس کی شیفتہ آرزومند ہے۔ قصہ مختصر کہ عالم امکاں میں کان کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی ضیافت نہیں ہے۔ خدا اسے سننے والے کان عطا کرتا رہے۔

برهانی

غنائے مطلق کا قوال ہے۔اس نے موسیقی میں جو تصرفات کیے ہیں سننے کے قابل ہیں اور اس کے نغموں کا آہنگ دوستوں کے کانوں کے لیے تمنا کرنے کے قابل ہے۔اس کی مشق پختگی سے بھی آگے خیال کی جاتی ہے اور اسی فن میں اس کے مطلع عمر سے صبح پیری پھوٹ پڑی ہے۔شاہ کمال کے ساتھ جو وجد کے سردفتر ہیں اس کا بہت زیادہ ربط ہے۔منگل کے روز مجلس لگتی ہے اور صوفیانہ رجحان والوں کے ہاتھ میں وجد کے لیے عجب تحفہ آجاتا ہے۔ایک بار ایسی صحبت نصیب ہوئی تھی اور اسی محفل میں اس کی آواز کے دبدبے کے پہلو میں کرنا کی آواز بھی شرمسار ہوتی تھی۔

برهانی امیرخانی

اس کا آہنگ اعتدالی ہے۔اس کی آواز درمیانی۔امیر خاں کے مذاق کے مطابق اس کا ترنم ہے۔نغمات کی ادائیگی میں بڑی تمکین سے کام لیتا ہے۔سننے والوں کو اس کی انتظار رہتی ہے۔

رحیم خاں جھانی

امیر خاں کی سرکار سے وابستہ لوگوں میں سے ہے۔خیال کو بڑے مزے سے گاتا ہے ایسی ایسی تلاشوں سے کام لیتا ہے کہ سننے کے قابل ہیں۔

شجاعت خان

اعلیٰ حضرت کے عمدہ کاونتوں کے ساتھ اسے بھی نسبت ہے۔کبت گانے میں اسے اپنے آپ پر ناز ہے۔لیکن دلوں پر اس کی گرفت نہیں ہے۔اس کی وضع متعدیوں جیسی ہے اور پگڑی ترتیب اور تقطیع کے ساتھ باندھتا ہے اور اس پر سرپیچ ضرور ہوتا ہے۔آنکھوں میں سرمہ ہر وقت لگا ہوتا ہے۔لیکن میں اسے بے بہروں میں شمار نہیں کرتا۔

سوادخاں

مکولہ اور سوادہ مشہور ہے۔کبھی مشاہیر دہلی میں سے تھے۔اس وقت دہلی کی سی ان کی ساکھ نہیں

ہے۔قدما کوان کی صحبت سے شغف تھا۔لیکن آج کے نوجوان ان کے کمال کو خاطر میں نہیں لاتے اوران کا احترام اپنے جیسوں اوراپنے زمانے کےلوگوں میں اسی وتیرے کا تھا۔

بولے خاں کلاونت

بادشاہ کے ملازموں میں سے ہےاور ناظران شاہی کے جرگے میں باوقار ہے۔اس کی گائیکی قدما کو پسند ہے۔

گھانسی رام پکھاوجی

اپنے فن میں بلاشبہ مہارت رکھتا ہے۔اگراس کے ساز کو چمڑے کی جگہ پھولوں کی پتی کہیں تو بجا ہے کہ اس کے ہاتھ کی حرکتیں برگِ گُل ہی کی طرح ہوا میں خرام کرتی ہیں۔انگلیوں کی گردش کمال نزاکت کے ساتھ نبض کی تپک کی طرح دائم آرا کے ساتھ چلتی ہیں اور فرطِ ملائمت سے (ذوالعقول) کے خیال کی طرح ہموار اور سنجیدہ ہوتی ہیں۔

حسین خان ڈھولک نواز

نادرروزگار اور زمانے کے کم نظیر لوگوں میں سے ہے۔ڈھولک بجانے کے مرتبے کو وہ آسمان تک لے گیا جس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔اہلِ ہند کا اتفاق کہ اس سے بہتر ڈھولک بجانے والا سرزمینِ دہلی سے کوئی نہیں اٹھا۔مجمع میں وہ فخر سے کہا کرتا تھا کہ اگر چھ ماہ تک ایک ہی محاذ پر جمار ہے تو ڈھولک کو ہر راگ میں رات کی طرح بجا سکتا ہے کہ اس ابتذال کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور حاضرین اس کی تصدیق کیا کرتے تھے۔ واقعی اس کے پاس ید بیضا تھا۔ اگر آفتاب اور ماہتاب کو(؟) کے طور پر استعمال کریں تو زیب دیتا ہے اور اگر اس کی انگلیوں کو جو تیز حرکتی میں شوخی نگاہ سے بازی لے جاتی ہیں قیمتی جواہرات سے بھر دیں تو روا ہے۔ دماغ پر زور ڈالے بغیر وہ بجانے لگتا ہے۔گت تبدیل کرتا اور انگلیوں کے ساتھ تفہیم کی طرف رجوع کرتا۔ایک سماں باندھ دیتا تھا۔لوگوں کی زبانیں اس کی تحسین میں لگی رہتیں اور منہ آفریں کہنے میں لگے ہوتے۔

دھناکہ

اس کے تلامذہ میں سے اس کا خلیفہ ہونے کا امتیاز بھی رکھتا ہے۔ اور اگر چہ اس تک نہیں پہنچتا چونکہ دہلی میں اس سے بہتر کوئی نہیں ہے اسے نعم البدل خیال کرتے ہیں۔

شہباز دمد نواز

اس کا باپ اعظم شاہ کی سرکار میں نوکر تھا اور یہی ساز بجاتا تھا۔ اس وقت دہلی میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ایسی کاریگری دکھاتا ہے کہ پکھاوج اور ڈھولک بجانے والوں سے ممکن ہی نہیں اور گانے والے کے پیچھے ہر راگ جس کا وقت ہو اپنے ساز پر بجالیتا ہے اور یوں کہ سننے والوں کو آہنگ کی سمجھ آجاتی ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں ہر چند مجھے پہلے انکار تھا لیکن بعد میں اس روایت کی صحت کی تصدیق ہوگئی۔

نقد نام شاہ درویش

گھڑا بجانے والا اندھا مادرزاد تھا۔ گھڑے بجانے میں یوں طرح طرح کے تصرفات کیا کرتا تھا کہ ڈھولکیوں اور پکھاوجیوں کے ماتھوں سے خجالت کا پسینہ بہنے لگتا ہے اور ان کے حوصلے کا شیشہ اس کے ہاتھوں کی چابک دستی کے آگے ٹوٹ ٹوٹ جاتا ہے۔ مجلسی لوگ بڑی عزت کے ساتھ اس کو سواری بھیج کر تکیے سے منگواتے ہیں اور محفلیں جماتے ہیں۔ اس نے ایسا ساز ایجاد کیا ہے کہ جس میں کئی ساز جمع ہیں۔ ڈھولک کی آواز بھی رکھتا ہے اور پکھاوج کی بھی۔ پھر ضمن میں طنبور کی آواز بھی آتی رہتی ہے۔ اگر چہ بصر نہیں رکھتا لیکن بصیرت تو رکھتا ہے۔

ایک اور نابینا نظر پڑا جو پیٹ کو ڈھولک اور پکھاوج کی طرح قانون اور اصول کے مطابق بجاتا تھا اور بڑی بڑی نازک۔ تلاشیں اختراع کیا کرتا تھا۔ اس کے سازِ شکم کے ساتھ اکثر طوائفیں رقص کیا کرتی تھیں اور ارکانِ اصول میں کوئی گڑبڑ نہیں ہوتی تھی۔ کثرتِ ضرب سے اس کا شکم اس کے بخت کی طرح سیاہ ہو چکا تھا۔

تقی

چوٹی کے بھگت بازوں میں سے ہے اور تمام شعبدہ بازوں کا سرگروہ۔ جنابِ سلطانی کے نظر

منظوروں میں سے ہے اور خلوت خانہ خاقانی کے اربابِ سرا میں سے۔ بڑے بڑے امرا اسے عزت کے ساتھ پاس بلاتے ہیں اور اس کی صحبت کے خواہش مند رہتے ہیں۔ بھگت بازی کا سامان کپڑوں اور آلات کی صورت میں ہر جگہ کا اور ہر فرقے کا اس کے گھر میں موجود اور ہزار رنگ کے تماشوں کا مال و اسباب نقل کے حسبِ حال اس کی استعداد کے کیسے میں میں سدا رہتا ہے۔ کتنے ہی لونڈے رنگ رنگ کے پھولوں کی طرح اس کے کارخانے کے باغ میں حاضر اور نوخیز عنبر بو نئے کھلے ہوئے ریاحین کی مانند اس کے اکھاڑے کے چمن زار میں مستعد۔ ایک طرف نوخطوں کا ٹولہ دیکھنے والوں کے دل شکار کرنے کے لیے سبزے تلے دامِ گرفتاری بچھا رہا ہے تو دوسری سمت خوش نگاہوں کا جرگہ دلدوز غمزوں کے تیروں سے تماشائیوں کو نخچیر بنا رہا ہے۔ اس کے صبیح چہروں والے صبحِ فطرت کی سفیدی کے خمیر مایہ کو کسر لگانے میں مصروف ہیں تو ملیح رنگ کے قدرت کے نعمت خانے کے دستر خوان سے نمک کی ڈلی...... اس کا گھر پری صورتوں کی جلوہ گاہ ہے تو اس کا کاشانہ آئینہ خانے کو رشک دلانے والا۔ نازک کمروں کی کمر کے بل پھول کی پتی میں بل ڈالتے ہیں۔ اس کے مشکبوؤں کی زلف کا سلسلہ سنبل کی نبض کو مضطرب کر دیتا ہے۔ سیدھے قد والے اپنی ناز بھری چال کے ساتھ دلوں کو تسخیر کرنے میں لگے ہیں تو سیاہ چشموں والے تمام کے جانوں کا پیغام دینے والی باتوں میں مصروف ہیں۔ امرد مردانہ لباس ترک کر کے آتا ہے تو چشمِ تمنا روشن ہو جاتی ہے اور ہر کہیں کوئی نہ کوئی ملائم لونڈا مل جاتا ہے۔ اس کا بے مثال گھر رشکِ گلشن اور ہر صنف کے بے ٹھکانوں کا ٹھکانہ کہ کمال اس پر جا کر ختم ہوتا گردانتے ہیں۔ وہ گویا ہر نوع کے مخنثوں کا رب النوع ہے جو اس کی تقلید کرنے اور پیچھے چلنے میں فخر کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ رئیس المخنثین ہے اور انیس الفوادین۔

عطائے عدیم المثال شاہ دانیال المعروف بہ سرخی

اس کی زبان بلبل ہزار داستان کی طرح نوا سنجی کے ساتھ ساتھ کتنی ہی زبانوں سے آشنا ہے۔ نقالی اور لطیفہ گوئی میں قدما کے اسلوب پر مصاحبی کی دنیا میں بے مثال ہے۔ مشق کی کثرت اور اختلاط کی کثرت کے باعث جو اسے موسیقی کے سلسلے میں میسر ہے کبت اور خیال وغیرہ اس فن کی قسموں میں خاصی مہارت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس پیشے کے ماہر اس کی عزت کرتے ہیں اور

چونکہ اس حالت میں اپنے آپ کو فقر سے نسبت دیتا ہے اور آباء اجداد کو مشائخ ٹھہراتا ہے اس لیے لوگ اس کے احترام کو ضروری جانتے ہیں۔ اس کی گائیگی میں بڑی پختگی اور رنگینی ہے۔ اور حقیقت میں باب مجلس اکابر ہے۔ قدما کی نشیدوں میں سرخی کی نشیدیں ہر رنگ ہزاروں ساتھ ایک نمونے کی معلوم ہوتی ہیں اور یوں اس کی مادّی ضرورتیں پوری ہوتی رہتی ہیں اور پھر تمام محفلوں میں بلایا جاتا ہے اور تمام اکھٹوں میں شہر کے امرازادوں کے ساتھ اس کی رسم وراہ ہے چونکہ متحمل اور خوش گو انسان ہے اس لیے اس کی دوستی کا رشتہ ہر جگہ بندھا ہے۔ جہاں کہیں پہنچا منفعت کی کوئی سبیل نکل آئی۔ ان لوگوں میں سے جن کا دم غنیمت ہے۔ وہ رنگ رنگ کے کھانوں کا شوقین ہے اس کی صحیح بھوک کے آگے جوع البقر شرمسار ہے۔ اس کو کھاتے دیکھ کر اذکیا کی طبیعتیں مکدر ہوتی ہیں۔ پھر کھاتے ہوئے دیر تک کھاتا رہتا ہے۔ حقے کی خواہش بھی اسے بے تاب کر دیتی ہے۔

ذکر خواصی اور انوٹھا کا

یہ دہلی کے معتبر نقالوں میں سے ہیں اور بادشاہ کی سرکار سے منسلک اور وابستہ ہیں۔ رنگین مضامین اشعار میں باندھنا جو نشاط آور بھی ہوں لاجواب ہیں اور تازہ ایجاد نقلیں سنانے میں بے مثال خیال گانا۔ رقص کرنا بھی ان کا ایک عالم رکھتا ہے۔ جس مجمع میں طوائف آئی ہو ان کا نشہ رنگین دوبالا ہو جاتا ہے۔

ذکر معشوقہ ابوالحسن خاں پسر شریف خاں کا

اس کا خمیر مایہ تمکین سے اٹھا ہوا ہے۔ مزاج سراپا شگفتگی لیے ہے۔ صحن گلشن کی طرح ہر حرف کی ادائیگی دل پر احسان کرتی تھی۔ اس کے تبسم کی بہار ایک گلشن کی طرح ڈالنے کا ارادہ کیے ہوتی۔ تکلم اس کا سنجیدہ تھا۔ جس میں متانت اور وقار ہوتا اور سلیس۔ روزمرہ میں اس کے حسنِ گفتار سے مفہوموں کا ایک جہان سامنے آتا۔ گانا اس کا کمال خوبی اور دلربائی کے ساتھ ہوتا اور رقص خوش آئندگی اور رعنائی کی انتہا پر ہوتا۔ میاں محمد شاہ (خدا اسے بخشے) کے گھر اس کا ورود اتفاق کی بات تھی۔ اربابِ محفل نے وہ لطف اٹھایا کہ آج بھی جب بھی ذکر چلتا ہے سب اس محبت کی تجدید کی

حسرت میں افسوس کرنے لگتے ہیں۔ایک کبت اور ایک خیال سورٹھ میں سنا گیا کہ اگر عمر بھر اسے سنتے رہیں تو بھی طبیعت سیر نہ ہو۔اور اس کے ساتھ پھر بیٹھنے کا امکان ہی نہیں۔ وہ تو ایک برق کی تجلی تھی کہ دوبارہ نہ چمکی۔

ذکر جٹا قوال کا

اربابِ وجد و حال کے مجمعوں کی زینت اور تواجد اشتمال (صوفیہ) کی محفل کی شمع۔ان آیاتِ قرآنی کو جن میں وحدت وجود کا اشارہ ملتا ہے حزینہ آہنگ میں گاتا ہے اور تصوف کی چاٹ والوں کو مرغ بسمل کی طرح مضطرب کر دیتا۔مشائخ سلف کے اقوال اسے اس قدر نوکِ زباں ہیں کہ اگر وہ کتاب سلوک ترتیب دینا چاہے تو کر سکتا ہے۔شعرائے صوفیہ کے اشعار اس قدر یاد ہیں کہ اگر ان کو قید تعین میں لانا چاہے تو ایسے پائے کا مجموعہ بن جائے جس میں قدما کے تمام دیوانوں کے انتخابات شامل ہوں۔وجد و حال فقرا اس کے نغموں کے ساتھی ہوتے ہیں اور دلوں کا اضطراب اس کے ساز و نوا کے سنگی۔تمام بڑے بڑے مشائخ اس کی تعریف کرتے ہیں اور وہ تمام اہلِ فقر کا محبوب ہے۔شاہ باسط کی خانقاہ میں کہ صمصام الدولہ کے برادر زادہ ہیں اور اپنے آپ کو فقرا میں شمار کرتے ہیں اور ہر اتوار کو محفلِ خاص لگتی ہے۔جس میں امیر غریب ہجوم کر کے آتے ہیں اور سارا دن سماع پورے زوروں پر رہتا ہے۔حسین لوگوں کی کثرت کے باعث ان کا گھر پری خانہ بن گیا ہوتا ہے۔ جٹا چونکہ ان کے وابستیوں میں سے ہے بلکہ ان کا تربیت یافتہ ہے اس لیے وہ ہمیشہ اس انجمن فیض نشان میں شامل ہوتا ہے اور اکثر ان کی تصانیف گا کر سنائی جاتی ہیں۔ان محفلوں کی خصوصیات وجدانی ہیں اور بیان سے باہر۔

ذکر رحیم خان، دولت خان، گیان خان اور هڈه

ان کے کمال کی پہلی دلیل تو یہ ہے کہ وہ کولہ وسواد کی لڑی میں سے ہیں۔جن کی گائیکی کی شہرت اتنی واضح ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ یہ چاروں بھائی خیال گانے میں نظیر نہیں رکھتے۔اس نازکی اور اس ادائیگی کے ساتھ گاتے ہیں کہ ان کی معشوقانہ نازک مزاجی قیامت ڈھاتی ہے۔ ہر ماہ کی پانچویں کو ان کے گھر اکٹھ ہوتا ہے۔تمام قوال گویئے وہاں آ جاتے ہیں اور

دادِ خوش نوائی دیتے ہیں۔ چونکہ اس ہنگامے میں اہلِ کمال آتے ہیں جہاں گانے والوں کو پختگی کی سند ملتی ہے اس لیے دوسروں سے فارغ ہوکر ان کی باری آتی ہے جس کے لیے بہت انتظار کرنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جا کر دولت خان گانا آغاز کرتا ہے۔ اس کی آواز چونکہ باریک ہے اور لوگوں کی کثرتِ بے تابی سے قریب بیٹھنے کی خواہش کرتی ہے اس لیے عجیب عجیب کوششیں عمل میں لائی جاتی ہیں کہ جب تک آواز بلند نہ ہو سننا ممکن نہیں ہوتا۔

رحیم خاں کی سادگی میں بھی پرکاری ہے اور اس کی مشق پختگی کے کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ وہ خوش ادا ہے اور اس کا آہنگ بہت دلربا اور خاطر فریب ہے۔ امرا بڑے شوق سے اور قصد کے ساتھ ان کو اپنی سرکاروں سے وابستہ کرتے ہیں اور ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں اور کثرتِ شراب کے باعث جو ناملائم حرکتیں ان سے سرزد ہوتی ہیں ان کو برداشت کرتے ہیں۔ خوبصورتوں کی سیاہ مست آنکھوں کی طرح دن بھر مخمور رہتے ہیں اور مینا و جام کی گفتگو کے بغیر کچھ لب پر نہیں لاتے۔ گیان خان اور ہڈو کہ چھوٹے بھائی ہیں۔ یہ بھی اپنے عالم میں تلاشیں رکھتے ہیں اور اہلِ مجلس سے تحسین و آفرین سمیٹتے ہیں۔ دہلی کے تمام مشاہیر اس مجمع میں موجود ہوتے ہیں اور اظہارِ کمال کرتے ہیں۔ مجمع خاطر خواہ ہوتا ہے اور صحبت دلچسپ رہتی ہے۔

اللہ بندی

ایک امرد ہے جس کی داڑھی ابھی پھوٹ رہی ہے۔ بڑے متناسب اعضا رکھتا ہے۔ راتوں کو بہت اچھا لگتا ہے۔ اس کا باپ مشہور قوالوں میں تھا۔ خود بھی خیال بڑے مزے سے گاتا ہے اور بڑی رنگینی سے کام لیتا ہے۔ بہت منظورِ نظر ہے اور دل سے چاہے جانے والا ہے۔

رجی امرد

سیاہ رنگ کا ہے۔ اس کا گلا اپنی نازکی میں تار کی صدا کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے اور جب تک قوتِ ممیّزہ درست نہ ہو دونوں میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ساز کے تار سے اس کی آواز کو پہچاننا مشکل ہے۔ دہلی کے مروجہ خیالوں سے جن کو سدا رنگ کہتے ہیں اس کی زبان آشنا ہے اور اس کا ناطقہ اس مرغوب اسلوب میں زمزمہ پیرا ہوتا ہے۔

میاں ھینگا

ایک ہنگامہ آرا امرد ہے۔ اس کا رنگ چینی ہے اور وہ سفید لباس پہنتا ہے۔ قلعہ دارالخلافہ کے سامنے ہر روز بزم آرا ہوتا ہے اور تماشائیوں کی خواہش کے مطابق ہنگامہ آرائی کرتا ہے۔ اس کا رقص دیکھنے کو سیر چوک کے لیے معتبر لوگ آتے ہیں اور اس کا جمال دیکھنے کو نفیس نفیس اور نادر نادر چیزیں خریدنے کو بہانہ بناتے ہیں۔ بے تکلف گاہک کسی نفع کے شائبے کے بغیر اردگرد بادپا گھوڑوں پر سوار ہوکر جمع ہو جاتے ہیں اور صفت الٰہی کا معائنہ کرتے ہیں۔ بیٹھے ہوئے اور کھڑے ہوئے لوگوں کی کثرت اس تماشا گاہ کے گرد اس قدر ہوتی ہے کہ شمار سے باہر ہے۔ لوگ خریدنے کی ضروری چیزوں کو چھوڑ کر اس تفریح میں مشغول ہو جاتے ہیں اور خریدنے کے پیسوں کو وقت کی پونجی کو ہاتھ سے کھو کر گھاٹا کھاتے ہوئے گھروں کو جاتے ہیں۔ اس کے خرام کی ادائیں دنیا کے گھروں کی بربادی کا باعث ہیں اور اس کے التفاتِ خاص لوگوں کی غارت کا سبب۔ اس کے رنگ کی صباحت ملاحت سے باج وصول کرتی ہے اور سبزۂ خط چمن کے گل بوٹوں سے خراج لیتا ہے۔ سفید پوشی کے باعث اس قدر خوشنما لگتا ہے کہ گویا عین شام کے وقت صبح پھوٹ پڑی ہے یا گلِ چاندنی ہے کہ فضائے چمن میں بے اختیار اُگ پڑے ہیں۔ سورج ڈوبنے تک جلوہ گری کرتا اور خاصی رقم بٹور کر گھر کی راہ لیتا ہے۔ ہر چند بڑے عزت دار لوگ وہاں جاتے ہیں لیکن وہ کسی کے گھر نہیں جاتا۔ جو اس کا شیفتہ ہوا سے چاہیے کہ اس کے گھر جائے اور حظ اٹھائے۔

سلطانہ امرد بھی ایک ہے۔ سبزہ رنگ اور بارہ سال کی عمر کا۔ رقص میں عجیب و غریب ادائیں اور شوخیاں کرتا ہے۔ اس کے گانے کی سحر کاریاں ایک دنیا کو مفتون اور خلقت کو مجنون کیے ہوئے ہیں۔ اس عمر میں اس نے علمِ موسیقی کو اس قدر سیکھ لیا ہے کہ مزید کی گنجائش نہیں رہی۔ اپنی غنچہ عالمی میں شگفتہ پھولوں کا مقابلہ کرتا ہے اور ہر چند کہ اس کے چراغ کا پرتو زیادہ نہیں ہے آفتاب کی ہمسری کا دعویٰ کرتا ہے۔ اپنی کم وسعتی کے باعث کان اس کی حسرت رکھتے ہیں اور آنکھ نگاہ کی کم ظرفی کے سبب خجلت میں ہے۔ ایک رات صبح تک ہمارے صاحبوں کی محفل کی رونق رہا اور جی بھر کر اس کی صحبت میسر آئی۔ ساری رات عشرت و انبساط میں کٹ گئی۔ اس کے ساتھ پھر مل بیٹھنے کی حسرت کے کانٹے یاروں کے دلوں میں موجود ہیں۔ شوق تحریک کا آرزومند ہے۔ درگاہی نام ایک زنگولہ نواز بھی اس کے ساتھ تھا وہ امردی کے مراحل طے کر چکا تھا۔ چونکہ اس کے مزاج سے

اس کے بارے میں تعین نہیں ہو پاتا تھا اس لیے سوچ نے اس کی ٹوہ لگائی تو معلوم ہوا کہ زنگولہ نوازی اور رقص میں بے نظیر ہے۔ ہر چند اس کی وضع قطع رقص کی مقتضی نہیں تھی لیکن طبیعت اس پر آئی کہ امتحان کی کسوٹی پر اس کا کھرا کھوٹا جانچا جائے۔ چنانچہ اسے رقص کو کہا گیا حقیقتاً اس کا استغنا اور تعین بجا تھا۔ اکیلا رقص کر کے لوگوں کو حسرتی کرتا۔ ہمہ تن کان بنا دیتا۔ کبھی ناچتے ناچتے ایک گھونگھرو کی آواز نکالتا کبھی دو کی اور کبھی سب کی۔ غرض حیرت انگیز قدرت اور مشق کا مالک تھا۔ اس طرح مور چنگ نوازی کو بھی اس طبقے میں دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ گھاس کے ایک پتے کو منہ میں لے کر بلبل ہزار داستان کی طرح نوا سنجی کرنے لگتا اور ہزار زبان کے ساتھ بولتا معلوم ہوتا۔ اس کی نوا اور بلبل داستان سرا کے چہچہے میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا۔ منطق الطیر کو یوں لگتا کہ مجسم مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

سرس روپ کی دلفریب حرکتیں دیکھ کر چشمِ تمنا روشن ہوتی ہے اور اس کی خرام کو سوچ کر دلوں کے صفحات رشکِ گلشن ہو جاتے ہیں۔ اس کے آہنگ کی نسیم بہار آفریں ہے اور اس کے نغمے کی خوشبوئیں عطر سے بھری ہوئی۔ اس کا رقص بہت ہی رنگین اور من بھاونا ہے اور اس کا گانا دور دور تک دل پسند و مرغوب ہے۔ اہلِ جاہ و جلال کا وہ انتخاب ہے اور اصحابِ وجد و حال کا پسندیدہ۔ اس کے حسن کی جھلک نظر خیرہ کرتی ہے اور اس کے جلوے کے پرتو کا تصور بھی عقل کو خیرہ کر دیتا ہے۔ اس کی صحبت کا حصول اہلِ اقتدار کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں اور اس سے ملاقات کا ہو جانا تو اضعات مناسب پیش کرنے کے بغیر دشوار ہے۔ اللہ تعالیٰ اربابِ ذوق کی خاطر خواہی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے ممکن بنا دے اور دستِ شوق کو دامانِ تمنا تک پہنچا دے۔

نور حدیقه خوش ادائی اور خمیرمایه روشنائی نوربائی

دہلی کی ڈومنیوں میں سے ہے۔ اس کی شان کی بلندی اس درجہ ہے کہ امرا اسے دیکھنے کی التجا کرتے ہیں۔ بلکہ بعض تو خود اس کے گھر چلے جاتے ہیں۔ اس کا گھر دولت مندوں کے گھروں کی طرح ہزاروں قسم کے سامانِ تجمل رکھتا ہے اور اس کی سواری نکلنے پر کتنے ہی چاؤش اور چوبدار آگے آگے ہوتے ہیں۔ زیادہ تر وہ ہاتھی پر سوار ہو کر جاتی ہے۔ جب بڑے بڑے لوگوں کے گھروں میں جاتی ہے تو جواہر کی مخصوص رقم رونمائی کے طور پر اسے پیش کی جاتی ہے اور اچھی خاصی

رقم اس کے گھر بھیجی جاتی ہے کہ وہ دعوت قبول کرے۔ رخصتانے کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی صحبت کا چسکا جس کو پڑ گیا اس کی خانہ خرابی کا باعث بنا اور اس کی آشنائی کا نشہ جس کے سر چڑھا اس نے گردباد کی طرح اس بے تابی کے حل میں دنیا بھر کی پونجی اس کام میں پھونک دی۔ خلقت نے سرمائے اس ستمگر کی غارت کے نذر کر دیئے۔ اس کی صحبت جب تک جیب بھری ہے آپ کو جکڑے رکھتی ہے اور الفت بھی اس وقت تک قبول ہوتی ہے جب تک پیسے پلے ہیں۔ اس کی تمکنت موتیوں کی تمکین کے ہم وزن ہے اور آب و رنگ گلشن کے آب و رنگ کا سا ہے۔ سخن فہمی میں بے نظیر ہے اور نکتہ داں ایسی ہے کہ اس کی باتوں میں مزہ آتا ہے۔ روزمرہ اس قدر رشستہ کہ کان بوئے بہار میں غوطے لگائیں۔ محاورے کا استعمال ایسا کہ زبان پھول کی پتیاں تراشتی ہے۔ ایسا رنگین ہم نشین اگر مل جائے تو سب کچھ دے کر بھی سمجھو کہ مفت ملا اور اس قدر شوخیوں والا ہمدم میسر آئے تو اپنا جو کچھ ہو اسی کا سمجھو۔ مجلس و ادب کے طور طریقوں کا لحاظ ایسا کہ ادیبوں کو اس سے درس لینا چاہیے۔ حاضرینِ محفل کی پاسداری اس انداز ے کی کہ تہذیب الاخلاق کا درس دینے والوں کو اس سے تلقین لینی چاہیے۔ گانا اس کا بے مزہ نہیں ہے۔ اربابِ موسیقی اس کی تحسین کرتے ہیں۔ جنگلہ کی جس کا آج کل دہلی میں بہت رواج ہے اس نے خوب مشق کی ہوئی ہے۔ چند عورتوں کے ساتھ مل کر جن میں سے ہر ایک بیگم اور خانم نام والی ہے بزم آرائی کرتی ہے اور ہر کسی کی رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے سفارش کرتی ہے۔ اس کی خاطر داری چونکہ ہر کہیں منظور ہے اس لیے جو کہتی ہے اسی قدر رقم دوسرے دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ دیکھنے کی چیز ہے سننے کی نہیں۔ فقیر کو ایک بار اس کی صحبت میں بیٹھنے کا موقع ملا۔

چمنی بھی دہلی کے مشاہیر میں سے ہے اور بادشاہ تک اس کی رسائی ہے۔ موسیقی میں کسب کمال کے باعث اپنے عصر کے صاحبِ کمالوں سے ملاتی ہے۔ اسی لیے ہر کہیں معزز اور محترم ہے۔ اس کی محفل خاصی رقم خرچ کیے بغیر ناممکن ہے۔ اس کمال کے علاوہ خوش صحبت بھی ہے اور خوش روزمرہ بھی۔ باتیں بڑی پختگی سے کرتی ہے۔ اس کی بہار جوانی سے صبح پیری کی تباشیر پھوٹ پڑی ہے اس لیے بجز اس کے کوئی اس کے سرود کا شوق کرے وہ کسی کی طرف رجوع نہیں کرتی۔ بادشاہ بھی گاہ گاہ اسے یاد فرماتے ہیں اور التفات کرتے ہیں۔ اس کا نغمہ ہوش کو سر سے اڑ جانے کی رخصت دیتا ہے اور اس کا آہنگ آرزو کے پانی کو ندی میں واپس لے آتا ہے۔ اس کی زبان ترانہ

سنجی میں قینچی کی طرح چلتی ہے۔اس کے اکثر ہم عصر اس کے کمال کا اعتراف کرتے ہیں۔اہلیت کی مالک ہے۔آشنائی کا پاس رکھتی ہے۔ایک رات اس کے ہاں لطفِ صحبت اٹھایا صبح تک وہیں رہا۔

بیگم دہلی میں مشہور و معروف ہے۔کہتے ہیں کہ پاجامہ نہیں پہنتی اور بدن کے نچلے حصے کو نقاش کے قلم کی رنگ آمیزیوں سے پاجامے کی کاٹ کے مطابق رنگین کرلیتی ہے۔کمخواب کے بندرومی تھان میں چھپے گُل و برگ سے ذرا بھی مختلف نہ ہونے دیتے ہوئے قلم سے بنا لیتی ہے۔امرائی محفلوں میں جاتی ہے۔پاجامے اور اس کے رنگ میں ذرا بھی فرق کیا نہیں جاسکتا۔جب تک پردہ خود نہ اٹھائے کسی کا فہم بھی اس صنعت کو سمجھ نہیں پاتا۔چونکہ ندرت اور اچنبھے سے خالی نہیں ہے اس لیے دلوں کو اس کی یہ ادا مرغوب ہے۔

مھیناری فیل سوار

مشہور رقاصوں سے ہے اور طائفہ داروں کی سردار۔اس کے نوکر چوبدار ہوتے ہیں۔امرا کے ساتھ اس کے ہم چشموں جیسے مراسم ہیں۔سفارشی رقع لکھتی ہے اور وہ لوگ ان کو قبول کرلیتے ہیں۔پہلے اعتماد الدولہ کے ساتھ اس کا خاصہ تعلق تھا۔وہ اس کے گھر بھی جایا کرتے تھے۔ایک بار تواضع کے طور پر آلات مے کشی جن سے گلابی، پیالہ وغیرہ مراد ہوتی ہے۔پیش کیے گئے۔چونکہ سب کے سب جڑاؤ تھے ان کی قیمت ستر ہزار روپے اٹھی۔یہ بات اس کے تمول کی دلیل ہے۔

خوشحالی رام جنی

اعتماد الدولہ کی سرکار سے وابستہ لوگوں میں سے ہے۔عجب شان کا مالک ہے اور بڑے ٹھاٹھ رکھتا ہے۔مجلس میں ایک بار رقص کر رہا تھا شہر کے اکثر بڑے لوگ موجود تھے اس کی نظر میں کسی کی وقعت نہ تھی۔بے نیازی کے باعث کسی جانب توجہ نہیں کرتا تھا نہ مخاطب ہوتا تھا اس کا گانا بہت رنگین ہے اور اس کی حرکات بڑے پُرتمکین۔آسا پورا بھی رام جنیوں میں سے ہے۔اپنے کمال شہرت کے سبب تمام محفلوں میں قابلِ احترام ہے اور تمام نغمہ سنج اس کا احترام کرتے ہیں۔اس کا گانا قدیم کلاونتوں کی طرح بہت مضبوط اور اتار چڑھاؤ استادوں کے قانون کے مطابق ہیں۔اس

کے نغمے میں انتہائی ربط ہوتا ہے اور ہر حال میں سرسبز۔ اس کا آہنگ ہر کہیں سرخرو ہے۔ ذرا عمر کے ڈھلنے کے باعث ہم مجلسی کا لطف لینے والوں سے البتہ قدرے کٹا رہتا ہے لیکن نغمے کے قدردانوں کی نگاہ میں اس کی بہت قدر ہے۔ وہ حرمت طلب بھی ہے۔ مستحق حرمت بھی عزت کا خواہاں بھی اور حق دار بھی۔

چک مک کی بہار جوانی میں شوخی کا عجب رنگ تھا۔ جمہور کے دلوں کو اس نے موہ لیا ہوا تھا بادشاہ جم جاہ بھی اس کے فریفتہ تھے۔ چک مک اسے خطاب دیا ہوا تھا اب کے قدم بڑھاپے کی جانب اٹھ چکا ہے اس کی آو بھگت بھی ڈھل رہی ہے۔ اس کا آہنگ سامعہ پرور ہے اور اس کے شور نغمہ کا جنون سر میں ہے۔ لوگ بڑی رقمیں خرچ کرتے تھے جب کہیں جا کر اس کے ساتھ شب بسری ممکن ہوتی تھی اور زر راہوں میں بچھانے سے راہ مدعا کھل پاتا تھا۔ اب بھی خاصہ خرچ کیے بغیر اس کی صحبت میسر آنا ممکن نہیں اور اس سے آشنائی کا رابطہ بڑی پہنچنے والی سماجتوں کے بغیر نامکمل۔

کالی گنگا

چوٹی کی رقاصاؤں میں سے ہے اور احترام کیشوں کے فرقے میں سے ہے۔ اس کا کالا رنگ گل رخوں کے خال کی طرح زیب افزا ہے اور سیاہ چشموں کی آنکھ کی سیاہی کی طرح مردمک آرا۔ اس کی تمکنت اس مرتبہ ہے کہ بات بڑے پیچ و تاب کھا کر کہیں زباں تک راہ پاتی ہے۔ اس کا خرام یوں تدریجی ہے کہ مجلس کے دائرے میں قدم رکھتے ہی دلوں میں اضطراب کو راہ مل جاتی ہے۔ اس کا گانا نغمہ سنجوں کے لیے نمونہ ہے اس کا رقص چابک خراموں کا دستور العمل ٹھاٹھ سے خالی نہیں ہے اور وہ اسے جچتا بھی ہے۔ لوگ اس کی مصاحبت کی آرزو بھی کرتے ہیں اور مصاحبت رکھتے بھی ہیں۔

زینت

زینت کی خوش ادائی مواد باہ کو ہیجان میں لانے میں دخیل ہے اور اس کی نازک اندامی شہوت کو ابھارنے میں کفیل ہے۔ اس کا نغمہ پیغامِ حلاوت دیتا ہے اور اس کا آہنگ اپنی صفائی کے باعث کانوں پر احسان دھرتا ہے۔ اس کے دلکش نغمے چہرے کی صفائی کے ساتھ ہم رنگ ہیں اور آہنگ

رنگ کی صفائی کا ہم سنگ۔ لطیف طبعوں کا اس مزاجوں میں اس کے مشاہدۂ لطافت کو دیکھنا ایک فطری خواہش۔ اس کا رقص خرام کے سوا کچھ نہیں اور دلوں کے زیادہ قریب ہے اور اس کا ہم آغوشی کو قبول کرنا جانوں پر قدم رکھتا ہے اور خوش آئند ہے۔ ہر رات وہ کسی نئے حریف کی ہم آغوش ہوتی ہے اور ہر روز کسی نئے خوش مزہ کے پہلو میں۔ استدعاؤں کے ہجوم کے باعث اس کی محبت میسر آنے کا امکان کم ہے کاش کہیں سے کوئی راہ پیدا ہو جاتی۔ مصروفیات کی کثرت سے وقت کا قافیہ تنگ ہے اور اس کا گھر یاروں کے دوش پر ہے اور اس کا خانہ بدوشی کا دعویٰ بے تردید۔ اس کا کاشانہ ہم بزموں کی بغل میں اور ان کا بغل گیری کا ادعا بھی اس کے ساتھ مناسب اور حتمی ہے۔

می کشندش چو قدح دست بدست

می برندش چوسبو دوش بدوش (ترجمہ)

گلاب کے گانے سے گلاب کی خوشبو مشام تک پہنچتی ہے۔ اس کی رنگین حرکات دیکھ دیکھ کر شراب کی کیفیت ہاتھ لگتی ہے۔ اس کی وضع کی پختگی طبع کو اچھی لگنے والی ہے اور حاضر جوابی ہر کسی کو پسند ہے اور سنی جاتی ہے۔ وہ نکتہ فہم ہے اور خوش نغمہ سخن دان ہے۔ سب نغمہ سنج اسے تسلیم کرتے ہیں:

محو کدام آئینہ سیما شود کسے

آئینہ خانہ ایست دوعالم زروی تو (ترجمہ)

رمضانی

اس کا خیال عید رمضان کی صبح کی طرح دلوں کا زنگ اتار دیتا ہے۔ اس کا نغمہ ہم نشینوں کے دلوں میں تاثیر بوتا ہے۔ جس محفل میں وہ وارد ہو گویا وہ جگہ عیدگاہ بن جاتی ہے۔ جس مجمع میں وہ آئے وہاں سب تہنیت کہنے لگتے ہیں۔ قدردانوں کی صحبت کا اسے خود اشتیاق ہے اور ادا فہم اور نکتہ دان کی آرزو۔ اس کی عمر اختلاط کا کرم کرنے میں مانع ہے۔ ہوس اس کے آگے جا کر ٹھوکر کھاتی ہے اور اس کی کہولت اجتناب کا سبب، ورنہ اس کا پہلو تکلف سے خالی ہے۔

رحمان بائی

وہاڑی زادوں میں سے ہے۔ اس کے رنگ کی سیاہی قلمی تصویر سیاہی کی طرح صاحبِ نظروں کو

پسند ہے اور اس کے آہنگ کی تاثیر نشتر فصاد کی طرح رگِ جاں میں حرکت کا باعث۔ استعداد کے چہرے پر وہ تل کی طرح ہے اور چشم ایجاد کے لیے سرمے کی مانند۔ شام کشمیر کی طرح اس کی رنگ نظروں کو بھلی لگتی ہے۔ اس کے چاہ ذقن کی تاریکی آبِ حیات کی سیاہی کی طرح آنکھ کی پتلیوں میں جان ڈالنے والی ہے۔ اس کی سکنات شوخی بھری رہتی ہیں اور حرکات فتنہ انگیز۔ جس محفل میں وارد ہوتی ہے بڑے تکلف کے ساتھ بدن چرا کر جاتی ہے اور دست بردہوس سے محفوظ واپس بھی چلی جاتی ہے۔ کہتے ہیں کہ ابھی اس کا خط بند ہے اور مہر نہیں ٹوٹی ہے۔

خطش نہ کردۂ مانی نہ نقش بہزاد است

کہ ایں سیاہ قلم کار خوب استاد است (ترجمہ)

پنابائی

یہ نعمت خاں کے مخصوص شاگردوں میں سے ہے اور اس کی بلبلِ زبان غزل خوانی کرتی ہے۔ اگر اس کے وصف بیان کرنے کے لیے زمرد کا قلم ایجاد ہو جائے تو زیب دیتا ہے کہ اس کے آہنگ کی سرسبزی کی بہار اس کی صدا سے وابستہ ہے اور فراق کے مارگزیدوں کا تریاق بنتی ہے۔ اس کی نوا بلندی پر جا کر بھی پھٹ نہیں جاتی۔ اس کے نغموں کی گرانی اس درجے کی ہے کہ سانس لینے کے وقفے ہی میں اس کے نغمے کی آواز پوری شدومد کے ساتھ شعاع آفتاب کے تار کی طرح آسمان سے جاملتی ہے اور اسے تصرفات میں وہ مہارت حاصل ہے کہ جتنے عرصے میں فہم سلیم اسے سمجھ پاتا ہے وہ تار ہوا پر گرہ لگا آتی ہے۔ ذوالعقول جانداروں کی سوچ کی طرح اس کا آہنگ رسا فلک تک جا پہنچتا ہے اور منجم کی سمجھ کی طرح اس کی بلند آواز گائیکی بلندیوں کو مائل ہوتی ہے۔ اس کی دل پذیر گفتگو مجلسی لوگوں کے لیے سند بنتی ہے اور اس کی بات چیت کی تمہید عشرت طرازوں کے لیے دستورالعمل کا کام دیتی ہے۔ ہر بات میں کوئی نہ کوئی نکتہ رنگین چھپا ہوتا ہے اور ہر حرف کی ادائیگی میں خاصی ذہانت ملی ہوتی ہے۔ اس کی حسن ادا دوسروں کے حسن سے زیادہ دلکش ہے اور بات کا سلیقہ ایرے غیرے کے ناز وادا سے زیادہ خوش آئند ہے۔ جس کان کو اس کے آہنگ کا سکا پڑ گیا وہ دوسری مسموعات سے بے نیاز ہو گی اا ور جس نے اس کے نغموں کے گھونٹ چکھ لیے دوسروں کی نوا کی چاشنی سے کنارہ کر گیا۔ اس کا قدم رکھنا ہر جگہ عزت افزائی گنا جاتا ہے اور اس کا گانا ہر حالت

میں عشرت کا باعث بنتا ہے۔

کمال بائی

خوشنوائی کی شاخ کی طوطی ہے۔اس کے نام کی طرح موسیقی میں اس کی مشق کی صفائی کا شہرہ بھی دور دور تک ہے۔اچھی ادا کے ساتھ رقص کرنے کا ڈھنگ بھی عظمت و جلال تک پہنچا ہوا ہے۔ ایک مدت تک بادشاہی محل میں بزم آرا رہی اور گانے کی محفلوں میں سخن سرائی کرتی رہی۔آج کل چونکہ نادر شاہی افتاد کے باعث بادشاہ دین پناہ کا مزاج ساز و نوا سننے سے ہٹ گیا ہے اور گانے والوں کا گانا بالکل بند کر دیا گیا ہے اس لیے اس کی صحبت میسر ہوگئی ورنہ عقل اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔اس کا گانا کلاونت بچیوں کے ضابطوں کے مطابق ہوتا ہے۔بڑی رنگینی اور دردیلی آواز کے ساتھ گاتی ہے اور سننے والے کو وجد کے دائرے میں لے جاتی ہے۔اکثر نعمت خاں کا خیال گاتی ہے جو بادشاہ غازی سے منسوب ہے اور یوں مشتاقوں پر انبساط کے دروازے کھول دیتی ہے۔ اس قدر پختہ مشق ہے کہ اگر دن رات بھی اسے گاتے رہنا پڑے تو بلبل بہار کی طرح گاتی چلی جائے گی اور چمن کے ٹکڑے کی طرح اپنی تر زبانی سے گُل فشانی کرتی رہے گی۔ہاں نمکین و ادا سے خالی نہیں ہے۔شوخیاں کرنی جانتی ہے۔آداب و آئین کے اعتبار سے اپنے امثل و اقران میں وہ مستثنیٰ ہے جس نے اسے بلایا خط مستوفی سے لوح خاطر پر اس کی الفت رقم کی۔

اوما بائی

رنگینی اور پختہ روائی کا نمونہ ہے۔اس کی بہار دلپذیری کی رنگینی نسیمِ بہار کی طرح انبساط و بہار کی چمن آرائی کرتی ہے۔اس کے بے نظیر نغموں کا آہنگ نزہت و نشاط کے پھولوں کی گلدستہ بندی کرتا ہے۔اس کی حاضر جوابیاں عالمِ ہدایت میں فکر اسیر کی طرح شوخی اور رنگینی سے لبریز ہے۔اس کی نقالی نقل شراب کی طرح نمکین لیکن بڑی خوش مزہ۔حرکات و سکنات سب موزوں اور مرغوب۔اس کا خرام، اس کی ادا سب خوش اندام اور خوش اسلوب۔کبت کی دنیا میں اکھاڑا مارنے والی اور فضائے خیال میں خیال ہی کی طرح بے نظیر۔طبیعت الفت کرنے والی پائی ہے اور مزاج وفا آشنا ہے۔اکنور اسی چمن کا نہال نوخیز ہے کہ موزوں قدمی میں سرو گلشن کو رشک دلائے۔میرے

صاحب میاں محمد ماہ کی معشوقہ ہے جو معاشرت پیشہ طبقے کی سند ہیں اور تمام اکبری بزم آراؤں کے سرگروہ۔ ان کے دولت خانے میں اکثر محفلیں لگتی تھیں اور خوب لطف آتا تھا۔

پناتنو

اس طائفے کی مقدم ہیں۔ حسن سرشار، کمال وجاہت، حسن غنا اور انگ ڈھنگ کے تناسب کے باعث بادشاہی جناب میں منظوری پائی اور بڑی بڑی عنائتیں اس پر کی گئیں۔ آج کل آپ ہی مشتاقوں کے لیے بزم آرائی کرتی ہیں اور آرزومندوں کے لیے خود ہی رنگ افروز ہوتی ہیں۔ اس کا خرام جونہی رقص آشنا ہوا تحسین کا شور نغمے میں بلند ہو جاتا ہے۔ اس کی صدا جب بھی بلند ہوئی آفرین کا غلغلہ فضائے ہوا کو تنگ کر دیتا ہے۔ اس کے روزمرہ کی رنگینی کان کو گلگشت بہار کا سماں بخشتی ہے۔ اس کی میٹھی قسمیں جو اصل میں محاورہ ہی کا حصہ ہوتی ہیں دلوں کے کانوں پر بے خودی کا افسوں پھونک دیتا ہے۔ اس کا خیال الاپنا اس نزاکت اور انداز کا ہوتا ہے کہ سننے والے کا حوصلہ شور مچا دیتا ہے اور بے اختیار بہار اسے بالوں سے پکڑ کر وجد و حال کے دائرے میں لے آتا ہے۔ راگ کے بھوکوں کو اس کی صحبت کے دسترخوان سے سیری نہیں ہوتی اور حسن کا نظارہ نہ کر پانے والوں کو اس کے دامِ اختلاط سے رہائی ممکن نہیں۔ خصوصاً چونکہ اپنے غمزے کی طرح نازنخرے کے سرپنجے سے زبردستی جانوں کو پیچ و تاب میں ڈالتی ہے اور سامانِ حسن و جمال کی اعانت سے جس پر جملوں کی شوخی اور بڑی بڑی رنگین قسمیں جو بار بار آن کرغمِ دل کے نظم کو قابو کر لیتی ہیں مستزاد ہوتی ہیں۔ اپنی نگاہ کی کافر ماجرا اداؤں کے مقابلے میں قلم نرگس کی طرح حیرت ایجاد اور اس کے بات کرنے کے اسلوب کے سامنے خامہ کا نالہ بانسری کی طرح سراپا فریاد۔ اس کے اسیروں میں سے ایک گلدستہ بند رنگینی مرزا میاں محمد ماہ ہیں جن کے ساتھ الفتیں اور بزم آرائیاں دماغ زندگی سے دھواں اٹھا دیتا ہے۔

رفتیم و نرفت حسرت از دل   چوں آئنہ ایم جلوہ بسمل